Entrecruces fenomenológicos

Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri

Luis Alberto Canela Morales (Coordinador)

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Biblioteca **Digital** de Humanidades

Entrecruces fenomenológicos

Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri

Luis Alberto Canela Morales
(Coordinador)

Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Biblioteca **Digital**
de Humanidades

Universidad Veracruzana

Dr. Martín Aguilar Sánchez
Rector

Dra. Elena Rustrián Portilla
Secretaria Académica

Mtra. Lizbeth Margarita Viveros Cancino
Secretaria de Administración y Finanzas

Dra. Jaqueline del Carmen Jongitud Zamora
Secretaria de Desarrollo Institucional

Lic. Agustín del Moral Tejeda
Director Editorial

Dra. Yolanda Francisca González Molohua
Directora General del Área Académica de Humanidades

Entrecruces fenomenológicos. Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri
Luis Alberto Canela Morales (Coordinador)

ISBN: 978-607-8858-03-3

Primera edición, 2022
Coordinación editorial: César González
Corrección de estilo: Raquel Torres Meléndez
Diseño de portada e interiores: Héctor Opochma

D.R. © 2022, Biblioteca Digital de Humanidades
Área Académica de Humanidades
Edif. A de Rectoría Lomas del Estadio s/n
Col. Centro, Zona Universitaria Xalapa, Veracruz, CP 91000
bdh@uv.mx
Tel. (228) 8 42 17 00, ext. 11174

D. R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7,Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88
direccioneditorial@uv.mx
https://www.uv.mx/editorial

Obra dictaminada a doble ciego por pares académicos expertos en el tema y aprobada para su publicación.

Índice

Presentación 6

Percepción, atención y conciencia de identidad en *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, de Edmund Husserl 7
Luis Alberto Canela Morales

Husserl y Derrida. Estudio sobre la fenomenología de los actos de expresión 23
Juan Carlos Martínez Trujillo

De la sabiduría a la cientificidad: la concepción cultural del filósofo desde el pensamiento de Edmund Husserl 42
Edgar Díaz Cruz

Origen y fundamento del conocimiento. Un análisis de la intuición sensible y categorial en la quinta y sexta de las *Investigaciones lógicas,* de Edmund de Husserl 58
Sergio Ledezma Ramírez

La interpretación zubiriana de la fenomenología de Husserl. Vías en paralelo 79
Pedro Antonio Reyes Linares

La necesidad de lo irreal para *estar* en la realidad: la influencia de Edmund Husserl en la filosofía de Xavier Zubiri 101
José Elías Ibarra Herrera

El problema de la esencia del tiempo en el pensamiento temprano de Martin Heidegger 115
Francisco Gabriel Ruiz Sosa

Consideraciones sobre la modelación computacional de la analogía descrita fenomenológicamente 134
José Eduardo García Mendiola

Inmovilidad y confinamiento forzado: aproximaciones a una propuesta sociofenomenológica 168
Ulises Alberto Rincón Zárate

5

Presentación

Los textos aquí reunidos tienen como hilo argumentativo repensar una tradición filosófica, como es la fenomenología husserliana, desde diferentes perspectivas e intereses. Cada uno es una manifestación fecunda de preocupaciones filosóficas surgidas de la fenomenología y sus entrecruces históricos; en ellos, confluyen enfoques que reflejan la actualidad de las aportaciones de Edmund Husserl, algunas reacciones a su obra y, por supuesto, los emplazamientos filosóficos profusos que han consistido, al menos los que aquí se presentan, en estudiar crítica y radicalmente nuestro presente.

La relevancia de esta obra colectiva radica precisamente en que reúne interpretaciones y acercamientos genuinos, novedosos y polémicos, a propósito de lecturas, en algunos casos decimonónicas, sobre Husserl, Martin Heidegger y Xavier Zubiri, siempre con la finalidad de profundizar sus aportes mediante la ejercitación constante del quehacer científico-filosófico. Se encuentra dividida en tres partes, según las temáticas presentadas: estudios sobre algunos textos de Husserl; estudios a las filosofías de Heidegger y Zubiri y su relación con la fenomenología husserliana; y estudios fenomenológicos referentes a temas de actualidad y relevancia: la modelación computacional y el confinamiento forzado.

6

Cabe destacar que este libro recoge trabajos de investigación producidos en diversas universidades del país. Cuenta con colaboraciones de estudiantes del Programa de Maestría en Filosofía de la Universidad de Guanajuato (UGTO); del Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH); del Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino (CEFTA); del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO); de la Universidad de Colima (UCOL); del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-SURESTE); y de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Luis A. Canela Morales

Percepción, atención y conciencia de identidad en *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, de Edmund Husserl

Luis Alberto Canela Morales
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En el tomo XVI de la serie husserliana *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (*Cosa y espacio. Lecciones de 1907*)[1] se ofrece al lector la edición de un curso de cuatro horas semanales del semestre de verano de 1907, impartido por Edmund Husserl en la Universidad de Gotinga. Estas lecciones están precedidas por *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (*La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*), dictadas por Husserl en la misma universidad del 26 de abril al 2 de mayo de 1907, seis años después de la publicación de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901); estas cinco lecciones constituyen la primera exposición pública sobre la reducción fenomenológica, así como el sentido y las implicaciones de la incursión en el tema de la constitución o "de la dilución del ser en la conciencia",[2] entre otras cosas. Es justo decir que *La idea de la fenomenología* funciona como preámbulo a *Cosa y espacio* y esta última es, a su vez, un seguimiento o, mejor dicho, una investigación que retoma y pone en "práctica" el marco metodológico de aquella obra.

7

En este trabajo pretendo demostrar que en *Ding und Raum* se encuentran dos enclaves fundamentales, paralelos al tema de la espacialidad y su relación con la corporalidad.[3] El primero describe cómo estas lecciones exponen algunas

1. Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, tomo XVI, editado por Ulrich Claesges, The Hague / Boston / Londres, Martinus Nijhoff, 1973. Las lecciones sobre la cosa física pertenecen al ciclo "Fragmentos capitales de la fenomenología y de la crítica de la razón", y se encuentran entre la carpeta de manuscritos rotulados con las siglas F I 13, que a su vez se enmarcan en las lecciones del semestre de invierno de 1906-1907 tituladas "Introducción a la lógica y crítica del conocimiento", manuscritos F I 10, F I 16 y F I 25, con algunas hojas de F I 7 y F I 17. // Las referencias a la obra de Husserl se harán conforme a la edición Husserliana-Gesammelte Werke, publicada originalmente por Martinus Nijhoff, luego por Kluwer Academic Publishers y actualmente por Springer. Para citarla, emplearé dentro del cuerpo del texto la palabra "Hua" seguida del tomo en números romanos y las páginas en números arábigos; por ejemplo: *Hua XVI*, 8.

2. Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1997, p. 15.

3. En otros momentos, he tenido oportunidad de describir estos temas fundamentales. Cfr. "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de Cosa y espacio de 1907", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, enero 2013, núm. 47, pp. 751-766; "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*, 2014, núm. 9, pp. 5-18; "El papel de los *minima visibilia* y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales", en Anuario Colombiano de Fenomenología, compilado por Julio César Vargas Bejarano y Jeison Andrés Suárez Astaiza, vol. IX. Cali, Universidad del Valle-Programa Editorial, 2017, pp. 31-39.

tesis importantes sobre la percepción, mientras que el segundo muestra cómo esa problemática se asocia con la conciencia de unidad y la atención. Con base en lo anterior, presentaré una suerte de comentario continuo a los parágrafos de estas lecciones de 1907 donde se aprecia con claridad la vinculación entre la percepción y la conciencia de identidad y la atención.

Primer enclave. Las determinaciones fenomenológicas del análisis de la percepción

Uno de los ejes principales de la fenomenología husserliana es la percepción, dado su carácter prioritario entre los demás actos aprehensivos. Más allá de eso, se trata del modo más directo como se nos presentan los objetos "externos". Otros problemas fundamentales en la fenomenología de Husserl vinculados con la percepción son, por ejemplo, el tiempo, la intersubjetividad, el mundo de la vida, entre otros.

Desde el primer parágrafo de *Ding und Raum*, nuestro autor plantea la posibilidad de un tratamiento fenomenológico de la *cosa*[4] (dada en la percepción) y destaca la importancia de un análisis fenomenológico de la experiencia (Hua XVI, 3). Con lo anterior, Husserl pretende hacer frente a los problemas que acarrea dicho concepto, esto es: si queremos mostrar (fenomenológicamente) que la percepción es el estrato primario sobre el cual se funda la esfera lógico-conceptual, debemos ir a lo más ínfimo de la experiencia:

8

8

> Queremos estudiar el constituir –el manifestar, podría también decir– de la experiencia de la objetividad en los niveles inferiores de la experiencia. Nos conducimos, en otras palabras, con la vivencia de la simple intuición o captación intuitiva sobre las cuales los actos superiores, específicamente, de la esfera lógica son, primero estructurados, y luego llevados a cabo en el así llamado proceso de la objetividad fundada en el "material sensible" (Hua XVI, 8).

Justamente en esta parte Husserl habla sobre experiencias y evidencias predicativas o prejudicativas donde se asientan las formas categoriales. Ahora bien, para entender plenamente esta idea primero debemos *reducir* el concepto de experiencia (en su sentido corriente) para exhibir la serie de presuposiciones a través de las cuales nos manejamos mientras vivimos en lo que Husserl llama *la actitud natural*: "En la actitud natural del espíritu (*natürlichen Geisteshaltung*) un mundo existente se halla frente a nuestros ojos, un mundo que se extiende interminablemente en el espacio, que ahora es, previamente fue y que llegará a ser" (Hua XVI, 4).

En la actitud natural nos conducimos a partir de un cúmulo de "certezas" cuya característica es que son válidas, más que teórica, pragmáticamente. Con el *uso* de estas "verdades" pretendemos dar solución efectiva a pro-

4. *Ding* significa 'cosa física, extensa espacio-temporalmente'.

blemas teóricos, prácticos y pragmáticos a los cuales estamos volcados como sujetos de la vida corriente. Nos encontramos implicados en las prácticas de la vida cotidiana en tanto sujetos que viven naturalmente en el mundo, donde, bajo cierta inercia colectiva, hacemos frente a situaciones determinadas históricamente: "El problema fenomenológico del mundo se origina en el hecho de que toda tentativa científica por conceptualizarlo descansa en una actitud que sólo es capaz de aprehenderlo como una clase de complejo natural [...] En la actitud natural el mundo en cuanto mundo, se retira. En cada discusión científica el mundo enmudece".[5]

La actitud natural no es, pues, netamente reflexiva, si se entiende por *reflexión* una "captación retrospectiva" dirigida a las vivencias que se nos *presentan* a fin de llevarlas a *conciencia temática*, esto es, sacarlas de su operar anónimo. Asimismo, en el mundo encontramos cosas materiales u objetos físicos que podemos "percibir", pero no sólo eso, los percibimos "sufriendo" cambios y manteniendo vínculos con otros objetos: "Los *objetos* en su entorno con sus propiedades, cambios y relaciones son lo que son por sí mismos (*sind, was sie sind, für sich*), pero tienen una posición respecto a nosotros inicialmente espacio-temporal y después una posición 'espiritual'" (Hua XVI, 4).

De hecho, llegamos a confirmar la idea de que podemos *observar* (en el sentido más general de la palabra) el tránsito al interior de los procesos cósicos; por ejemplo, cuando el acero se funde, cuando la madera se quema o cuando el hielo se evapora. Al respecto, Husserl expone: "Tomamos estas palabras del habla ordinaria y las empleamos también en ese sentido que tienen allí. Veo, decimos en cada caso: veo algo, una *cosa*, o una propiedad de una *cosa* o un proceso cósico (*dinglichen*)" (Hua XVI, 9).

9

Lo expresado hasta este momento ha de ser llevado a un análisis riguroso, por ello Husserl insiste en retroceder a la esfera de lo perceptivo, pero sin capa alguna de sentido o significado previo. Lo anterior significa que hay que prescindir del uso del concepto de percepción en su sentido laxo, lo cual evitará caer en los equívocos más comunes, como el que se señala a continuación.[6]

La percepción externa, en actitud natural, se equipara constantemente con la percepción "psíquica" (Hua XVI, 10), la cual nos hace "percibir" –en el supuesto de que fuera posible– el agrado, el desagrado, el amor y el odio en las personas; en ese contexto, la percepción "psíquica" nos permitiría decir algo como: *veo el desacuerdo en su rostro*, *veo su deshonestidad conmigo* o *percibo el miedo en su mirada*. Sin embargo, no contamos –hasta ahora– con evidencia fenomenológica de este tipo de "percepción". Al hablar de ella, la percepción será entendida en el contexto de percepción de objeto materiales.

5. Donn Welton, "El mundo como horizonte trascendental", en *La Lámpara de Diógenes*, 2006, núm. 12-13, pp. 98-99.

6. Como se advertirá más adelante, en *Ding und Raum* Husserl establece una clara diferencia entre *Perzeption* y *Wahrnehmung*, principalmente en los parágrafos 5 y 15. Sobre *Perzeption*, refiere que dicho acto no lleva consigo una toma de posición, esto es, un dar por creíble o verdadero lo que se percibe; en cambio, *Wahrnehmung* implica una toma de posición, un dar por cierto o creíble lo percibido. De hecho, es posible descomponer la palabra *Wahrnehmung* en el adjetivo *wahr*, 'verdadero', y el verbo *nehmen*, 'tomar'; así, *Wahrnehmung* significaría, tal como dice Husserl en el parágrafo 5, *Für-wahr-nehmen*, o sea, 'tomar por verdadero'.

Todavía más: parece claro, viviendo en actitud natural, que cuando observo algo –por ejemplo, una casa–, a esa percepción se le añade un carácter de creencia de que lo visto por mí está ahí como *existente*: "Si tomamos la palabra percepción en el sentido usual, entonces encontraremos que en nuestros ejemplos lo creído está fusionado con lo dado en persona. La percepción, el fenómeno, de la casa como estando dada en persona, al mismo tiempo que la creencia de que ella está ahí" (Hua XVI, 15).[7]

Esto quiere decir que toda percepción, en el sentido amplio del término, se acompaña de un momento de creencia en la existencia de "algo fuera de nosotros". Evidentemente, el análisis fenomenológico no puede partir de la existencia de las cosas o del mundo en general, eso sería una contradicción muy clara. Por ello, Husserl enfatizará la práctica de la reducción fenomenológica, donde el carácter o momento de creencia en la existencia de la cosa queda entre paréntesis al igual que las tesis que se predican sobre la cosa. En el análisis fenomenológico –dicho sea de paso– la existencia o no existencia del objeto en cuestión, en este caso del objeto percibido,[8] no afecta el momento de la reducción.

La dación de lo percibido, habiendo practicado la reducción fenomenológica, no incluirá la posición de existencia o toma de postura respecto de la cosa; el concepto de "percepción" ha sido "reducido" a una *percepción* (*Perzeption*) excluyente de *lo dado por cierto* para quedarse con aquello que "aparece en tanto que nos aparece": "Más aún, el concepto de percepción restringido excluye el llamado, propiamente, *tomar-por-verdadero* (*Für-wahr-Nehmen*) […] Esto es, que excluye el carácter de creencia, el carácter de creencia de lo que está ahí" (Hua XVI, 16).

Con el residuo fenomenológico de la percepción en sentido amplio, Husserl se encaminará a hacer referencia no ya a la singularidad de lo que está dado, sino a la esencia de lo percibido. El camino que pretende recorrer tiene como fin describir aquellas peculiaridades esenciales –y, por ello, inherentes– a la percepción. Así, una vez reducido el concepto de percepción en su sentido laxo, nos queda su sentido más primordial, el que señala que la percepción siempre es percepción de algo (Hua XVI, 10). Hemos arribado, entonces, al concepto de intencionalidad en el nivel del análisis de la percepción. El §4 de *Ding und Raum* lo confirma: "En la esfera de la evidencia pura (o la intuición pura o la dación pura), encontramos, en cierto modo, un carácter esencial de percepción en relación al objeto constituido" (Hua XVI, 14). El acto *perceptivo* es un acto compuesto por *datos ingredientes* (inmanentes), esto es, contenidos, que le pertenecen fenomenológicamente a la vivencia de la percepción. El §6 indica al respecto: "Por nuestra parte, provisionalmente, tenemos ocasión

10 10

7. Más clara es la siguiente cita: "Hay, no obstante, una inconveniencia en denegar su nombre a la representación perceptiva tal como ella naturalmente se da, ya que aquí tiene de hecho un "tomar por verdadero" lo en ella representado, aunque sea impropiamente representado, y en los casos normales se trata incluso de un tomar por verdadero con carácter inmediato" (Hua XXII, 102).

8. Recuérdese lo expuesto en la quinta de las *Investigaciones lógicas* (§2): el objeto percibido no se identifica con el objeto vivido fenomenológicamente, por lo que no afecta la descripción puramente descriptiva el hecho de que un objeto exista o no.

para distinguir entre el aparecer y el objeto que aparece y, además, diferenciar entre el contenido del aparecer (los contenidos ingredientes de la apariencia) y el contenido del objeto" (Hua xvi, 17).

La distinción es clara: dentro del campo perceptivo, en lo que se percibe o se manifiesta, podemos diferenciar entre: 1) el objeto que *aparece* y 2) el aparecer en cuanto tal o el *modo* como aparece. Los contenidos del objeto no pueden ser contenidos ingredientes[9] porque, de lo contrario, todo lo percibido debería estar dado con absoluta certeza y fidelidad, y es evidente que constantemente caemos en ilusiones o errores propios de la percepción externa, como cuando creemos ver a un conocido quien ya de cerca resulta no serlo.

Husserl radicaliza esta diferencia –entre lo inmanente y lo trascendente– en tres parágrafos distintos (9, 14 y 15), los cuales presentan una complementación muy particular de los comentados hasta ahora. El 9 es complicado por su terminología: nuestro autor muestra la distinción entre *percepciones exhibitivas* (*darstellende Wahrnehmungen*) y *percepciones autoexhibitivas* (*SelbststellendeWahrnehmungen*) (Hua xvi, 23). A su juicio, las primeras son percepciones trascendentes y las segundas percepciones inmanentes. Mi hipótesis consiste en que basa esta distinción a partir del rol que cada una juega en la constitución perceptiva; dicho de otra manera, aunque con sus matices: las percepciones exhibitivas tienen como "representantes" las cualidades sensibles (por eso son trascendentes) y las percepciones autoexhibitivas hacen referencia al objeto "meramente intencional" (Hua xvi, 24).[10]

11 El §14 complementa lo anterior. Muestra la distinción entre lo "percibido" y lo "sentido" o entre las "cualidades sensibles de las cosas" y los "contenidos de sensación" (Hua xvi, 42), explicada a través del conocido ejemplo del color: "El rojo sentido es un momento ingrediente de la percepción en sí misma. La percepción contiene el momento rojo, pero ésta no es en sí roja; el rojo no es una propiedad (*Eigenschaft*) o nota (*Merkmal*) de la percepción, sino una nota de la *cosa* percibida" (Hua xvi, 42). 11

El énfasis que Husserl pone aquí trata sobre la distinción entre el color sentido o la difusión (*Ausbreitung*) sentida y el color percibido o la extensión (*Ausdehnung*) espacial. Para ser todavía más claros: se refiere a la diferencia entre un *contenido vivido* (por eso también podemos llamarle *color vivido*) y las cualidades sensibles del objeto percibido (*color objetivo*). El color visto que recubre al objeto percibido, aunque pueda ser percibido, no es parte ingrediente de la vivencia y, sin embargo, es en la vivencia donde le corresponde ser un fenómeno perceptivo.

9. Husserl marca una diferencia entre los términos *real* y *reell* (contenido ingrediente): el primero es aquello que pertenece al mundo espacio-temporal, en tanto el segundo es propio del ser de conciencia, lo que le pertenece a ella.

10. Pilar Fernández Beites afirma que en dicho parágrafo la distinción versa sobre las percepciones *adecuadas y* las percepciones *inadecuadas* (Pilar Fernández Beites, *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, p. 111), aunque tal distinción no se nota a simple vista; únicamente al traducir, como hace ella, *darstellen* por exhibir (con el sentido de "representar") cobra sentido esta interpretación. Según Beites, las percepciones *selbststellend* son aquellas que se ponen a sí mismas y por lo tanto *se presentan*, mientras que las percepciones *darstellend* se ponen en lugar de otro, por tanto, *representan*.

En el apéndice III (que corresponde al §20 de *Ding und Raum*), Husserl profundiza sobre el problema de las notas espaciales, especialmente del color. Si partimos de la idea de que todas las notas espaciales (forma, figura, entre otras) están íntimamente enlazadas con la continuidad de sus cualidades, es claro que el color y su extensión son un buen ejemplo de ello: "Los matices-color transcurren *eo ipso* junto con los perfiles espaciales porque el color recubre (*überdecken*) la forma y la consistencia (*Festigkeit*) en la continuidad de los perfiles-forma, también condiciona una consistencia en los matices-color. Empero, todo esto aún no es suficiente; algo más está implicado" (Hua XVI, 346).

A cada perfil[11] o escorzo perceptivo (extenso) le corresponde un momento de coloración. Al considerar un escorzo perceptivo (individual) como un todo (unitario), se entiende que a una extensión "preempírica" (protoobjetiva) le corresponde un color "preempírico",[12] pues a cada parte extensiva le pertenece un momento de color. La unidad de todos los momentos de color, junto con su respectiva extensión, constituye la unidad de la coloración total en correspondencia con la unidad extensiva total (el objeto percibido). Lo que Husserl confirma es que *extensión* y *color* son momentos no-independientes, y lo son no por mera experiencia fáctica o de convenio, sino porque en ellos existe una necesidad *ideal* y objetiva que impide que puedan representarse por separado.

Naturalmente, la modificación de uno no implica la modificación del otro; por eso, bien apunta Husserl:

12

12

> El orden de la forma (*Ordungsform*) puede ser recubierta por diferentes colores: la misma extensión, diferentes colores. ¿También los mismos colores y las diferentes extensiones? En cierto sentido, sí; y en cierto sentido, no. Las diferentes extensiones pueden tener el mismo color unitario, es decir, cada una de ellas tiene en todas sus partes "el mismo color". La misma cualidad-color extendida uniformemente sobre cada parte y del mismo modo uniformemente en otras extensiones (Hua XVI, 346).

La cita es clara y muestra dos aspectos interrelacionados. Primero, percibir una "mancha azul" y fantasear que podemos hacerla tan grande como para cubrir una mesa de billar no implica, de ningún modo, que el azul se haga más azul, pero lo inverso sí, pues el color (cualquier color) necesita una extensión

11. A partir de aquí, cuando *Abschattung* se refiera a una parte del objeto, lo traduciré como *escorzo* o *perfil*; cuando hable sobre el color, lo traduciré como *matiz*. Lo anterior para diferenciar correctamente entre uno y otro rasgos característicos de la cosa sensible.

12. En estas lecciones de 1907, debemos entender como preempírico (por ejemplo, preextensión / protoextensión) lo que se mantiene como *anterior* a la experiencia y las ciencias. Lo que está, pues, por aclarar. Según Filippo Costa, lo preempírico en estas lecciones tienen dos sentidos: el de la plenitud de la experiencia que en actitud ingenua ignora toda objetividad perteneciente a la experiencia cognitiva, y el de la constitución o punto de partida del *sentido* bajo el título de "experiencia" (Filippo Costa, "The Phenomenology of external objects according to *Ding und Raum*", en *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, editado por Angela Ales Bello. Dordrecht, Springer, 1981, p. 285).

para ser un color intuido, para ser visualmente percibido: debe poseer un mínimo de extensión para ser visto. Segundo, como el color es un momento no-independiente de la extensión, esto puede significar que la esencia del color (su género) es *uno* y *el mismo* en diferentes manifestaciones; por ejemplo, el amarillo en una hoja de papel o en un autobús. Cada manifestación tiene su propia "especie" de ese color: "Colores idénticos (esencialmente idénticos, pero individualmente diferentes) están sólo 'individualizados' a través de lugares diferentes, pero los lugares diferentes no son individualizados a través de los colores, los cuales, en efecto, pueden cambiar […] El lugar no obtiene su orden a través de los colores, sino los colores través de los lugares" (Hua XVI, 347).

Según Husserl, en los lugares (o espacios) se "individualizan" los colores, al ser, en esencia, los mismos. El color es uno, lo coloreado es múltiple. Anteriormente mencioné el vínculo entre los matices de color y el color unitario o entre la discontinuidad de los matices de color y la uniformidad del color percibido. Basado en esta conexión, Husserl confirma que la discontinuidad no es caótica, sino más bien ordenada a la organización del color unitario. Así, las cualidades de color, las variadas cualidades de color, tan diversas como los mismos escorzos perceptivos, se tornan "una" pero no por obra propia, sino por la unidad del objeto constituida a su vez por una conciencia sintética de identidad.[13]

Ahora bien, los matices de color dentro de una cosa pasan de uno a otro. Imaginemos frente a nosotros un cubo morado girando sobre su propio eje de un lado a otro. Con cada cambio, el color se va matizando, es decir, habrá momentos en los cuales nos parecerá que el morado es más oscuro, en otros que es más claro, en otros que tiene más brillo, etcétera. A pesar de ello, los matices de color, tan variados y múltiples, están unificados en un solo color unitario y uniforme, en este caso, el morado: "Una coloración pasa sobre otra coloración; 'pasar sobre' significa aquí, especialmente, que ambos son matices de un mismo color objetivo, uno de los perfiles viene a la aparición al mismo momento y llega a integrarse completamente en el aparecer: por ejemplo, el mismo hexaedro visto desde dos diferentes ubicaciones" (Hua XVI, 347-348).

Lo que Husserl expone es cómo la discontinuidad propia de cada matiz-color de un objeto percibido presenta el color objetivo o, lo que es lo mismo, cómo se integra en ellos la coloración objetiva unitaria. Se trata de la diferencia entre el color objetivo y el color subjetivo (léase *vivido fenomenológicamente*). El cubo morado del ejemplo anterior, en tanto color objetivo, se presenta como un color unitario y uniforme, se nos da como uno y el mismo morado, no es más morado en unas partes y en otras no; de hecho, si alguien me preguntara por el color del cubo que tengo en las manos, contestaría *morado* y no *matices de morados*; es más, al comprarlo lo pedí como un *cubo morado* y no como un *cubo que parece morado si lo pongo a la luz y oscuro*

13

13

13. Es decir, dentro del campo perceptivo —en este caso, dentro del campo visual—, se producen no una, sino varias y diferentes síntesis asociativas, entre las que podemos destacar las síntesis mediadas por las relaciones de igualdad, semejanza y contigüidad.

si no hay algo que me ilumine. En cambio, el color subjetivo está sujeto a la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas.

En suma, todas estas determinaciones (*Bestimmungen*)[14] explican la profunda y evidente correlación de los escorzos perceptivos con la objetividad del color. El color subjetivo no deja de tener una relación con el color objetivo pues forma parte de él. El color objetivo cubre el objeto de modo uniforme, su espacialidad objetiva; de ahí que en el lenguaje cotidiano nos refiramos al color objetivo, como cuando decimos *¡pásame aquella pelota gris!* El color grisáceo le pertenece a la cosa como color objetivo, mientras que los matices de gris pertenecen a los escorzos perceptivos en el sentido fenomenológico del término, los cuales recogen la diversidad de matices y variaciones de color que puede tener una *situación objetiva*. A diferencia del color subjetivo, el color objetivo no varía frente a las circunstancias o entornos, no sufre cambios, no tiene que adecuarse si es de noche o si tengo que usar lentes o si hay neblina; más bien, sigue siendo el mismo, los que no percibimos bien, en todo caso, somos nosotros. En resumen, el análisis fenomenológico del color desarrolla una descripción más precisa del "aparecer" de la cosa coloreada y del modo como la percibo.

Husserl recapitula lo hasta ahora desarrollado y lo traslada a la primera distinción establecida entre percepciones que se presentan a sí mismas y percepciones exhibitivas: las primeras se sitúan en el campo de la inmanencia y las segundas en el campo de la trascendencia. Nuestro autor añade a ésta tres características más, con lo cual da por terminado el tema:

14

14

> 1. Las percepciones exhibitivas toman lo percibido con un carácter de creencia y las percepciones que se presentan a sí mismas no toman el objeto con dicho carácter.
> 2. En las percepciones exhibitivas lo captado se presenta aún de un modo confuso, y en las percepciones que se presentan a sí mismas lo aprehendido se presenta como un objeto "intencional".
> 3. Las percepciones exhibitivas no son contenidos ingredientes de la vivencia perceptiva, en tanto las percepciones autoexhibitivas sí lo son.

Segundo enclave. La correlación entre la percepción y la conciencia de identidad

Como se mencionó, lo percibido lleva consigo una manifestación muy particular: su escorzamiento en el espacio. De hecho, ése es su carácter irreductible:

14. Husserl habla de *determinaciones* y no de *propiedades* o *atributos* de un objeto, para establecer un límite con aquella "visión que establece aquí distintos tipos de realidad, esto es, la realidad independiente de la sustancia y la realidad dependiente del atributo. Tampoco se habla de las propiedades como si fueran existencias de una índole particular, las cuales se vinculan esencialmente a ciertos objetos, de manera tal que se pueda decir que pertenecen a los mismos" (Franco César Puricelli, "Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido", en *Thémata. Revista de Filosofía*, 2018, núm. 58, p. 151).

el que la cosa se presente unilateralmente.[15] Al estudiar lo percibido podemos darnos cuenta (fenomenológicamente) de cómo los objetos, pese a que se da en "persona", no se muestran de forma completa o plena:

> La conciencia natural cree captar de *un* golpe de vista, en un acto simple de intuir, la cosa objetiva misma, esta multiplicidad unitaria tal como ella es y tal como es entendida. Nosotros sabemos que esto es pura ilusión [...] El contenido plenario de la representación de la cosa sólo deviene intuitivo en un curso constante de contenidos en que ciertos actos psíquicos, que acompañan a las sucesiones de intuiciones parciales que se van imponiendo, son los que referidos indicativamente unos a otros identifican la unidad objetiva y la elaboran discurriendo en el seno de *un solo* acto continuado (Hua XXII, 102-103)[16].

El escorzo o el perfil es inherente a la cosa, que no puede darse de otro modo que no sea por perfiles o escorzos. Lo percibido se articula en "campos de escorzos" cuya función es dibujar la forma o figura del objeto, exhibir sensiblemente el objeto en cuestión; se trata de las partes no-independientes del todo (el objeto). Ahora bien, la relación entre perfiles no es una relación del tipo de "semejanza" o "signitiva", sino "indicativa", es decir, cada perfil indica el perfil *por-venir* de tal modo que la concatenación de todos los perfiles organiza e indica el objeto como un todo. A juicio de Donn Welton, en un contexto más general de la teoría de la percepción en Husserl, "lo que explica a esta organización es el hecho de que el objeto tiene un sentido, y que este sentido es lo que explica la manera en que los perfiles están ligados actual y virtualmente en el objeto, dándole la determinación precisa que tiene".[17]

15

15

Según Husserl, los escorzos, en tanto espaciales, poseen tres determinaciones fundamentales: forma, tamaño y posición. La posición remite a una propiedad "circunstancial" o extrínseca del escorzo, lo cual significa que necesita un marco de referencia externo a él, que a su vez depende de la distancia o del ángulo de visión desde el que se percibe. Por el contrario, la forma es una propiedad "inherente" o intrínseca al escorzo y, en tanto *protoextensión*, se encuentra delimitada por sus propios bordes u orillas. Por su parte, el tamaño se refiere a la proporción del escorzo que se hace patente en todo el objeto.

La configuración interna de la cosa no puede organizarse ni otorgarse más que en multiplicidades de escorzos. Un escorzo representa un lado del objeto percibido, por eso siempre está en relación directa con la cara percibida. Dicho de otra manera, el escorzo es una unidad que se destaca del resto del objeto:

15. Ullrich Melle, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty, The Hague* / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1983.
16. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), tomo XXII, editado por Bernhard Rang, The Hague / Boston / Londres, Martinus Nijhoff, 1979.
17. Welton, *op. cit.*, p. 101.

> Por lo tanto, la aprehensión total y la aparición total de la percepción se divide en la aparición propia (*eigentliche Erscheinung*), cuyo correlato es el lado del objeto que está percibido en el sentido propio que llega a exhibición (*wirklich*), y la aparición impropia (*uneigentliche Erscheinung*), el apéndice de la aparición propia, cuyo correlato está en el resto del objeto (Hua XVI, 50).

El correlato del *aparecer propio*, lo que podemos percibir del objeto (lo que se exhibe), se opone al correlato del *aparecer impropio*, las otras caras que no alcanzamos a percibir. Pero cabe preguntarse qué pasa cuando logramos "tener" todas las caras del objeto cuando, por ejemplo, hacemos girar un cubo y percibimos cada lado que lo compone: ¿cómo podemos tener conciencia de todos sus lados de forma "unitaria"?

La respuesta a lo anterior se encuentra en la *conciencia de identidad* (*Identitätsbewu*ßtsein), la cual permite aprehender, de diversas percepciones, un mismo objeto, una misma unidad cósica. Es un modelo más refinado de las síntesis perceptivas que aparecen en las *Investigaciones lógicas*; sin embargo, no por ello podemos afirmar que tenga como fundamento la semejanza entre perfiles; más bien, "relaciona" esas percepciones y las identifica como perteneciendo al mismo objeto.[18] No las "fusiona" como una y la misma cara de la cosa, las unifica (sintéticamente) como perteneciendo a un mismo objeto.

Para ser más claros, establezcamos el siguiente ejemplo: percibimos una cosa con seis caras, llamadas *A*, *B*, *C*, *D*, *E* y *F*, respectivamente. Que todas puedan ser identificadas como perteneciendo al mismo objeto significa, fenomenológicamente, que la conciencia de identidad las conecta entre sí, con lo que produce una síntesis de continuidad que permite aprehender la "mismidad" del objeto percibido sin tener que reducir las diversas caras (*A*, *B*, *C*, *D*, *E* y *F*) a una sola, ni mucho menos apelar a la semejanza entre una cara y otra.

16

16

En la conciencia de unidad reside o permanece la unidad de las multiplicidades ya "unidas sintéticamente". Lo unitario es también idéntico, pues la cosa es la unidad de las partes que la conforman como un todo. La conciencia de unidad actúa en el ámbito de los actos objetivantes, pues se refiere pura y simplemente al objeto en tanto objeto, sin ningún tipo de valoración afectiva, práctica, etcétera. Lo anterior también ocurre con la *conciencia de diferencia*, la cual produce una especie de "contraste" cuando dos percepciones sobre un mismo objeto se hallan en conflicto, esto es, muestra la no-vinculación entre una percepción y otra.

En cierto sentido la propuesta de Husserl se basa en que la unidad objetiva únicamente estará dada a partir de una *transición continua* de una per-

18. En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl "interpreta el escorzo perceptivo como signo por semejanza de una parte del objeto total (el contenido perceptivo puro remite a la parte correspondiente mediante mera semejanza)" (Pilar Fernández Beites, *op. cit.*, p. 140). La semejanza (*Ähnlichkeit*) es entendida como una correspondencia entre dos especies que no necesariamente coinciden, su síntesis es motivo de la ligazón entre las distintas apariciones del objeto, que no se daban directamente sino indirectamente, no por similitud sino por contigüidad, no intuitivamente sino por representación simbólica.

cepción a otra. Sólo esto garantiza la unidad de la experiencia (Hua XVI, 155). La unidad del objeto se demuestra, fenomenológicamente, en la unidad de las síntesis de las apercepciones que transitan continuamente, vinculadas a las percepciones múltiples y que están en la base de toda fundación de orden lógico, ayudando a la identidad de los objetos que aparecen en las percepciones múltiples. En resumen, las percepciones deben estar integradas como *fases* dentro de la síntesis de la percepción, la cual viene dada por la conciencia de unidad; además, cabe señalar que el perfil o lado de un objeto es "subjetivo-objetivo": subjetivo porque pertenece a mi campo perceptivo y objetivo porque presenta un lado objetivo del objeto.

De acuerdo con Husserl, dentro de la percepción existe una fuerte correlación entre lo percibido y aquellos momentos no percibidos y que sólo están mentados o vacíos. Aquí la corriente temporal se vincula como un dato fenomenológico de lo percibido, claramente no en referencia al tiempo objetivo, sino al tiempo *prefenoménico* o trascendental, cabe incluso decir *interno*: "Vamos a hablar de temporalidad pre-fenomenal (präphänomenale) o trascendental a diferencia de la temporalidad fenomenal, la atribuida a los objetos, la que, en virtud de la aprehensión de los objetos, está constituida como el tiempo de las cosas […] pensamos la temporalidad pre-fenomenal como una extensión dada a la percepción, más aún, a la aparición perceptual" (Hua XVI, 62).

El acto *perceptivo* supone un momento temporal, aquél se encuentra extendido en éste; de hecho, la temporalidad inmanente da forma unitaria, pues funciona como condición *sine qua non* para enlazar la serie continua de los datos de la percepción, de los contenidos de sensación y de la aprehensión misma. Es en la corriente o en el flujo de la temporalidad donde se origina el enlace sintético entre una y otra percepción. Los escorzos aparecen, entonces, como sucediéndose y formando una unidad inmanente.

17

En este orden de ideas, podemos diferenciar al interior de la cosa entre la estructura corporal (determinaciones físicas: figura, forma) y las cualidades que cubren o llenan el espacio de la cosa. La extensión corporal se materializa a través de ciertas determinaciones nombradas en conjunto *materia prima*. En la materia prima se dan otro tipo de determinaciones que Husserl denomina *materia segunda*, cuya característica principal es que son meramente añadidas (Hua XVI, 67): son estados y propiedades accidentales a la cosa. La diferencia es clara, si una determinación no se "materializa", pertenece al ámbito de algo añadido a la cosa; si la determinación se materializa, es porque cubre o llena un continuo espacial y mantiene con él una unidad o conexión. Por ejemplo, el sonido que produce un violín no se materializa en ese instrumento, pero su color sí, pues cubre un continuo espacial.

Si partimos de la evidencia fenomenológica de que las determinaciones que se materializan llenan (o cumplen) un espacio, en el llenado del espacio respectivo reside una diferenciación. La continuidad del llenado o cumplimiento espacial puede ser de dos formas:

> 1. La continuidad que pertenece y es inherente a la extensión espacial; ocurre con las cualidades discontinuas que van cumpliéndose unitariamente en una extensión (Hua XVI, 70).

> 2. La continuidad del cumplimiento o llenado de las determinaciones en sí mismas; se refiere al desbordamiento o al tránsito de una cualidad a otra (Hua XVI, 70).

La diferencia entre ambas radica en que la primera es *extensiva* y la segunda *cualitativa*. La continuidad extensiva es uniforme, sin pausas ni rupturas. La continuidad cualitativa es discontinua -por paradójico que suene-, ya que puede romperse la secuencia del cumplimiento. No opera en ella ningún tipo de necesidad. Así, tanto las determinaciones materializantes como las determinaciones añadidas revisten, ya sea de un modo primario o secundario, la cosa de un cumplimiento espacial (y no espacial) fundando, además, la posibilidad de añadir más determinaciones. Los cumplimientos o llenados materializantes son de varios tipos y cada uno adquiere unidad en virtud del espacio que ocupa la cosa, tal es el caso del cumplimiento del color y su unión a la coloración total.

La correlación entre la percepción, la conciencia de identidad y la atención

El parágrafo 34 de *Cosa y espacio* enfatiza que la percepción de la cosa es un proceso interminable de "apariciones" que se hallan en síntesis continua de cumplimientos o llenados cósicos. Esta constante expansión y el continuo posicionamiento de la unidad y su extensión confluyen para dar cuenta de la dación de la cosa. Las percepciones en las cuales aquello que aparece va cambiando nos ofrecen una donación continua de cambios y de adquisición de nuevos caracteres cósicos. Sobre esta evidencia fenomenológica, Husserl específica los diversos modos como ocurre el cambio en la percepción:

18

> 1. Percepciones inalteradas (fenomenológicamente), es decir, se presentan sin cambios en sus diversos "apareceres" (Hua XVI, 85-86).
> 2. Percepciones con contenidos cambiantes, las cuales, al igual que las anteriores, tienen una extensión temporal y en la que precisamente se da el cambio al nivel del cumplimiento (o no cumplimiento) de nuevas protenciones (los datos temporales inminentes, lo por-venir) por parte de la cosa (Hua XVI, 85-86).

Si la percepción cambia, el cambio puede darse de las siguientes maneras:

> 1. Instantáneamente, esto es, cuando cierta cualidad de lo que aparece es intercambiada por otra súbitamente (Hua XVI, 86).
> 2. Constantemente, lo que provoca una alteración en la cosa. También ocurre cuando se da dentro de la cosa un cambio total de sus cualidades (Hua XVI, 86).

La contraposición entre percepciones inalteradas y percepciones cambiantes trata sobre lo siguiente: las fases o los momentos de las percepciones inal-

teradas se producen dentro de una síntesis de coincidencia, lo cual impide la diferenciación entre una fase y otra; en las percepciones alteradas pasa lo contrario, pues sus fases se encuentran fundadas en una síntesis de la diferencia (Hua XVI, 87). Más aún, si partimos del hecho de que el cambio también afecta los escorzos, hemos de admitir, entonces, que estos al modificar su posición producen movimiento (*Bewegung*) o, dicho con mayor exactitud, un *cuasimovimiento* (o *protomovimiento*) correlativo al *protoespacio* del escorzo perceptivo, lo cual vuelve a religar a los escorzos como sucediéndose unos a otros, formando una unidad inmanente basada en el flujo de la temporalidad donde ocurre su enlace sintético.

Esto quiere decir que entre los escorzos que van sucediéndose sólo existe una igualdad entre ellos –pero no una identidad–, la cual pertenece al objeto en tanto unidad, es decir, en la unificación de sus escorzos. Es claro, pues, que "los cambios en la aprehensión corren paralelos a los cambios en los contenidos exhibitivos" (Hua XVI, 91), justamente porque los contenidos exhibitivos, como el acto aprehensivo, contribuyen en los cambios de la cosa. En realidad, el problema se vuelve más fuerte y amplio, pues se relaciona con el cumplimiento de las anticipaciones a nivel perceptivo y la búsqueda de una percepción adecuada dentro del campo perceptivo. Tal planteamiento estaba perfilado desde 1893 en *Anschauung und Repräsentation, Intention und Erfüllung*, donde Husserl apunta algo crucial:

19

> Para cada parte y cada nota de la *cosa* hay un punto de vista desde el cual podemos aprehenderla (*auffasen*) "mejor" que todos, es decir: en el continuo de alteraciones, al cual cada momento de la intuición se somete con el cambio de un punto de vista, hay siempre una fase donde el momento satisface al máximo nuestro interés. El punto de vista correspondiente (*zugehörige*) es el "normal", y el momento forma una parte, o, como determinación del todo, una nota en la **síntesis ideal del objeto objetivo** (*ideellen Synthese des objektiven Gegenstandes*). Todas las otras fases sirven como índices para la normal (Hua XXII, 273-274).[19]

19

No podemos percibir la cosa desde todos sus ángulos o escorzos posibles. Una percepción omniabarcante o general es imposible. Tener un punto de vista desde el cual observemos "mejor" ciertas notas o características del objeto sí es posible. Y esto mismo vale para cada parte y cada nota. Lo anterior sugiere que hay "múltiples puntos de vistas mejores" porque cada uno satisface tales o cuales intereses. De igual manera, cuando Husserl señala que hay "punto de vista normal" se refiere a que frente a él existe un ángulo de visión más favorable a nuestros intereses y desde el cual se ve "mejor" una nota o determinación cósica. Husserl indica que existe una mayor o "mejor" presentación de los perfiles de la cosa cuando ocurre un mayor incremento en la presentación de un perfil (Hua XVI, 106), cuando éste es más completo o más favorable. Si los

19. Las negritas son mías.

perfiles son más ricos o mejores significa un cumplimiento mayor en nuestro interés, en contraste o por encima de los otros perfiles que les dan soporte. Las múltiples (o infinitas) posibilidades de localización espacial a la que puede someterse la cosa (Hua XVI, 121-122) dan por resultado que la percepción de un objeto sea un *proceso interminable* de apariciones y escorzamientos.[20]

Hacia el parágrafo 41 nos encontramos con un concepto clave: la atención, definida como la mera vivencia de la manifestación de la cosa (Hua XVI, 146). Dicho de otra manera, es "simplemente, el modo como el yo vive sus actos presentes simultáneamente".[21] Entre la percepción y la atención existe una coimplicación esencial, ya que tener conciencia perceptiva de objetos es tener conciencia atenta de objetos. En un ensayo anterior a 1907, Husserl describe este atender del siguiente modo:

> Sólo aquello que es notado por sí mismo puede designarse como intuido. Si yo dirijo la mirada hacia el cuchillo que está ante mí, únicamente el cuchillo es intuido, y no a la vez el fondo que está desatendido, que por sí mismo no logra ningún tipo de objetividad. Sólo me ocupo en particular con lo que ahora mismo ha venido a destacarse; sólo en ello he puesto mi mirada, sólo esto "intuyo" (Hua XXII, 113).

Ciertamente, la atención se dirige a los objetos y no al cúmulo de sensaciones o contenidos psíquicos. El hecho de atender es precisamente lo que nos permite captar momentos, características y determinaciones de los objetos. Asimismo, la atención explica las diferentes percepciones que podemos tener de un mismo objeto, lo que ocasiona que destaquemos uno u otro aspecto del objeto en cuestión.[22] En efecto, Husserl afirma que la atención es un acto delimitado y a su vez delimitador. El rayo de atención se dirige a destacar tales o cuales datos de un estado de cosas, pero al hacerlo desatiende o no apunta a lo que está de fondo (el campo perceptivo general), que pasa a un "segundo plano". A pesar de que el halo o el fondo del estado de cosas no es "notado por sí mismo", sí incide de forma colateral (Hua XXII, 114), pues en el acto de percibir hay siempre un atender y un coatender.

Es preciso reconocer que la atención está frecuentemente condicionada por una "atracción" provocada por un estado de cosas. En un lenguaje menos apropiado diríamos que "el estado de cosas me está interpelando", lo cual evidencia que siempre tenemos conciencia del "destacamiento" de ciertos objetos que ejercen sobre nosotros una fuerza motivante (pero no afectante) "buscando" despertarnos una intención dirigida hacia ellos mismos: están ahí como "latentes". Efectivamente, nunca se toma en consideración un objeto en sí mismo sino a través de algún tipo de pregunta o interés previos que varían

20. László Tengelyi, "La experiencia y el infinito según Kant y Husserl", en La *Lámpara de Diógenes*, 2010, núm. 20-21, pp. 47-62.
21. Miguel García-Baró, *La verdad y el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 1993, p. 128.
22. María del Carmen Paredes Martín, "Percepción y atención. Una aproximación fenomenológica", en *Azafea. Revista de Filosofía*, 2012 (14), p. 89.

con cada sujeto. Es, pues, la dirección de interés la que determina las cualidades que son relevantes y cuáles no.[23]

La génesis de la idea anterior puede remitirse al ensayo *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (1898), en que Husserl enfatiza los diversos modos como se "aprehende" un mismo contenido de conciencia. Ejemplifica con unas figuras o arabescos captados como grabados que impresionan estéticamente, pero también pueden ser aprehendidos como signos o símbolos lingüísticos que "representan" algo (Hua XXII, 115). En cierto sentido, esto pone de relieve que la conciencia no es mera pasividad, sino más bien una cierta *actividad* sobre los contenidos de sensación.

Conclusiones

Las lecciones de *Cosa y espacio* representan un preámbulo a una serie de problemas que no sólo involucran el concepto de corporalidad. Van más allá. Mi análisis mostró que el cariz originario de la constitución de los objetos se inserta y se desarrolla en problemas fundamentales, como el problema de una fenomenología de la atención y la percepción.

Si bien es cierto que la idea husserliana de que nuestro cuerpo vivo y su correlativo espacio físico se constituyen en una especie de hiato vivencial, sin ser reducibles el uno al otro, también es cierto que Husserl enfocó el desarrollo fenomenológico de la corporalidad a través del vínculo entre las determinaciones y relaciones sobre la atención y la percepción. En tanto estructuras concretas y vivenciales, la atención y la percepción también constituyen la posibilidad más genuina de entender la correlación entre nuestro cuerpo sintiente y un espacio afectante. Entenderlos al modo de una proximidad sincronizada originariamente, que ocurre entre las disposiciones perceptivas-motoras del sujeto que percibe y un espacio que exige correspondencia para poder "aparecer", significa comprender la base de la reflexión husserliana sobre la objetividad.

21

Finalmente, intenté evidenciar cómo es posible relacionar los estratos y niveles de la percepción desde sus momentos más (pre) constitutivos hasta sus procesos constitutivos de nivel superior.

Bibliografía

ALVES, Pedro, *Fenomenología del tiempo y de la percepción*, traducido por Francisco Conde Soto. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

BOI, Luciano, "Questions Regarding Husserlian Geometry and Phenomenology. A Study of the Concept of Manifold and Spatial Perception", en *Husserl Studies*, diciembre 2004, núm. 20, pp. 207–267.

CANELA Morales, Luis Alberto, "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", en *Stoa. Revista*

23. Puricelli, *op. cit.*

del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana, 2014, núm. 9, pp. 5-18.

____, "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio de 1907*", en *Eikasia*. *Revista de Filosofía*, enero 2013, núm. 47, pp. 751-766.

____, "El papel de los *minima visibilia* y su constitución del proto-espacio y las proto-sensaciones visuales", en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, compilado por Julio César Vargas Bejarano y Jeison Andrés Suárez Astaiza, vol. IX, Cali, Universidad del Valle-Programa Editorial, 2017, pp. 31-39.

CLAESGES, Ulrich, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

COSTA, Filippo, "The Phenomenology of external objects according to *Ding und Raum*", en *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, editado por Angela Ales Bello. Dordrecht, Springer, 1981, pp. 279-310 (Analecta Husserliana, 11).

FERNÁNDEZ Beites, Pilar, "El campo visual y su protoespacialidad subjetiva", en *Escritos de Filosofía*, 2000, núm. 37-38, pp. 273-298.

____, *Fenomenología del ser espacial*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1999.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Categorías, intencionalidad y números*. Madrid, Tecnos, 1993.

___, *La verdad y el tiempo*. Salamanca, Sígueme, 1993.

GIORELLO, Giulio y Corrado Sinigaglia, "Space and Movement. On Husserl's Geometry of the Visual Field", en *Rediscovering Phenomenology. Phenomenological Essays on Mathematical Beings, Physical Reality, Perception and Consciousness*, editado por Luciano Boi, Pierre Kerszberg y Frédéric Patras. Dordrecht, Springer, 2007, pp. 103-123.

HUSSERL, Edmund, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, tomo XXII, editado por Bernhard Rang. The Hague / Boston / Londres, Martinus Nijhoff, 1979. [Hua XXII]

___, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, tomo XVI, editado por Ulrich Claesges. The Hague / Boston / Londres, Martinus Nijhoff, 1973. [Hua XVI]

____, *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza, 1999.

____, *La idea de la fenomenología*. Madrid, FCE, 1997.

MELLE, Ullrich, *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in Phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*. The Hague / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1983.

PAREDES Martín, María del Carmen, "Percepción y atención. Una aproximación fenomenológica", en *Azafea. Revista de Filosofía*, 2012 (14), pp. 79-92.

PURICELLI, Franco César, "Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido", en *Thémata. Revista de Filosofía*, 2018, núm. 58, pp. 137-156.

TENGELYI, László, "La experiencia y el infinito según Kant y Husserl", en *La Lámpara de Diógenes*, 2010, núm. 20-21, pp. 47-62.

WELTON, Donn, "El mundo como horizonte trascendental", en *La Lámpara de Diógenes*, 2006, núm. 12-13, pp. 98-113.

Husserl y Derrida. Estudio sobre la fenomenología de los actos de expresión

Juan Carlos Martínez Trujillo
Universidad de Guanajuato

La expresión como una vivencia concreta y una vivencia ideal

La crítica de Jacques Derrida a Edmund Husserl en *La voz y el fenómeno* va dirigida al concepto de expresión (*Ausdruck*). Para tener un contexto más detallado es necesario entender la definición de Husserl. Primero hay que partir de que *la expresión* es diferente a otras formas de expresión, es un concepto exclusivo que presenta en la primera *Investigación lógica*. Husserl llega a concebir esta idea a partir de la variación *eidética*,[1] la cual consiste principalmente en aislar todos los elementos ajenos de lo que se quiere exhibir para conservar los elementos esenciales (la naturaleza) de la expresión.

Comienza por diferenciar la expresión de otros tipos de signos naturales o artificiales, a los cuales llama *señal*. Esto nos conduce a la creencia de que percibir un signo de lo señalado por esos signos ya tiene existencia; sin embargo, Husserl expone que estos signos como tal no contienen un significado: "En efecto: los signos, en el sentido de indicaciones (señales, notas, distintivos, etc.), no expresan nada, a no ser que, además de la función cumpla una función significativa".[2]

23

De esta manera el autor distingue entre *expresión* y *significación*. En la primera *Investigación* encontramos un doble sentido del término *signo*: uno de ellos se encuentra centrado en la argumentación a favor de la lógica pura, la cual conoceremos como *la expresión*, y el otro es *la señal*. La señal es un signo que tiene por función indicar u otorgar algo, pero no tiene la función de significar, la cual sólo es proporcionada por la expresión. Tenemos que la significación se da únicamente en tanto un sujeto parlante quiere expresar sus pensamientos, sus vivencias psíquicas en general, de modo que no pueden expresarse en la señal, privada de significado. El significado se monta en el signo para exteriorizar los pensamientos del sujeto.

1. Su meta son las *necesidades esenciales* y las *generalidades esenciales* de la conciencia y los fenómenos conscientes. La ciencia eidética no depende de la ciencia de los hechos, aunque esta última es inconcebible sin la primera. Así, por ejemplo, los hechos de la naturaleza externa, los hechos vivientes, los hechos psíquicos, los hechos culturales, etcétera, son inseparables de esencias que delimitan respectivamente las diversas ontologías regionales. El concepto de eidética se encuentra desarrollado de forma esquemática en Edmund Husserl, *Phanomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962 (Husserliana IX).
2. *Husserl, Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1999, p. 218.

Hay que recordar que la expresión es un discurso o una parte de él en que el sujeto que expresa tiene una *intencionalidad significativa*; mientras que la señal no es un acto de discurso y puede ser cualquier fenómeno que tome la función de mostrar o indicar un *objeto*, de un suceso objetivo. Además, cabe considerar que la señal no implica necesariamente al sujeto, como aquel que causa el signo como una conciencia intencional; por su parte, la expresión queda comprendida en una operación de una conciencia que la anima.

Para Husserl es importante la significación, que explica como el rasgo distintivo de toda expresión. En el primer capítulo de las *Investigaciones lógicas* titulado "Expresión y significación", encuentra que una expresión es tal por expresar un significado, de ahí que el primer elemento de toda expresión sea su función significativa. Según Husserl, la expresión está compuesta por una parte física localizada en los signos sensibles, los cuales pueden ser orales o escritos y contienen una intención significativa que la acompaña y le otorga sentido. Hay que entender que no es un elemento agregado, ya que se trata de una unidad fenomenológica indisociable. La palabra escrita o hablada no puede ser separada del significado. La expresión necesita la intención de la significación para tomar forma a la hora de ser expresada; el significado es el que le da sentido completo a la expresión.

Husserl muestra cómo las expresiones se transforman cuando se encuentran en función a relaciones intersubjetivas. En este tipo de comunicación cumplen también con las funciones de señal y signo. A estos se le designa una función notificativa, pues en el curso de las vivencias con el otro, cuya conciencia es inaccesible para una percepción efectiva, intentamos entenderlo mediante expresiones; así, podemos decir que tomamos nota o nos notificamos a través de los estados mentales relevantes. Siempre estamos pendientes de la formulación de las expresiones de lo que nos intenta comunicar el otro, las cuales van cargadas con una intención que tiene una significación: aquello particular que denota el interlocutor como deseos, percepciones del mundo, órdenes, entre otros.

24

El último mecanismo de la expresión es la función de referencia, la cual consiste en que toda expresión contiene algo que decir sobre algo, ya que en ella se mantiene algo externo a sí misma. Recordemos que la expresión siempre tiene algo de qué hablar (describir), de ahí obtiene su función de referencia, y que toda expresión no tiene de hecho un referente, más bien siempre intenta referirse a algo. Cuando la expresión contiene un referente podemos sumar a la función dominante. Esta acción es la plenificativa, que se ocupa de llenar la intención, esto es, agregar un sentido más a la expresión, que es el de referirse a *algo* que tiene existencia, que está presente o que se da a la percepción, ya que:

> Debe quedar bien claro que la esencia de la expresión reside exclusivamente en la significación, y que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa; en consecuencia, se puede decir que la expresión nombra al objeto mediante su significación y, respectivamente, que el acto de significar es el modo determinado de mentar el

> objeto: solamente que este modo de mentar y, por tanto, la significación misma, pueden cambiar dejando idéntica la dirección.[3]

Con esto tenemos que la función referencial sólo es posible gracias al significado: para que exista una referencia debe haber significado. Asimismo, que el significado y la referencia nunca coinciden, pues se trata de dos funciones diferentes: una cosa es el referente del objeto y otra el significado mediante el cual me hago de él para denotar un objeto o cosa.

Hasta aquí hemos entendido que para Husserl es necesario que ambos signos se diferencien y no se entremezclen para salvaguardar la pureza de la expresión, para lo cual recurre al ámbito de *la vida solitaria del alma*: el discurso monológico en el que la expresión se logra como señal. En la vida solitaria del alma no se logra esta mezcla debido a que no hay establecimiento mutuo comunicativo: las vivencias no se exteriorizan, ya que son vivencias privadas, y no existe la necesidad de comunicármelas. Tenemos ahora que en el discurso solitario o monológico yo soy dueño de mis pensamientos y no tengo que pensar por la señal para notificármelos; por consiguiente, es expresivo, porque genero conversación con palabras, en este soliloquio interno conmigo mismo comprendo lo que me digo, lo que demuestra que es monólogo de una expresión, puesto que tiene significación: "En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia de los actos psíquicos, pues semejante señal aquí sería inútil, ya que tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento".[4]

25

Crítica a la primera investigación lógica: *expresión y significación*

La crítica de Derrida desemboca en un problema de la relación entre la conciencia y el lenguaje, el cual se encuentra repetidamente en la fenomenología de Husserl, pues constituye parte de su eje de pensamiento. Según el pensador francés, es una dirección que inicia desde *El origen de la geometría* hasta *Investigaciones lógicas*, aunque esta formulación esencial se gesta en la primera de las seis *Investigaciones lógicas*.

Derrida comienza a sacudir la primera *Investigación*, ya que brinda una nueva interpretación de los conceptos al analizar y aclarar cada uno de sus apartados. La línea que presentaremos de Derrida se basa en las críticas radicales a la fenomenología como heredera de una metafísica de la presencia[5] establecida por el vínculo mencionado entre la conciencia y el lenguaje. Para Derrida, el *cogito*[6] no es otra cosa que una expresión fingida, un acto de discurso *interior* ficticio.

3. Fernando Salmerón "El ser ideal en las Investigaciones lógicas de Husserl", en *Diánoia Revista de Filosofía*, 1966, núm. 12, pp. 143-144.
4. Husserl, Investigaciones lógicas, p. 242.
5. Derrida llama *metafísica de la presencia* a la conciencia, la cual sería el ente por excelencia, la presencia pura, el eje de la presencia. Esto a su vez representa el campo inagotable en el que subsiste la metafísica de la presencia.
6. Para Derrida el *cogito* es la conciencia, la certeza primera y la existencia, por ello mismo, superior. Este *cogito* que soy, vive; soy yo todo un cogito viviente: "Yo soy, esta vida es, yo vivo: cogito" (Husserl, 1949, p. 105).

El trabajo de Husserl en la primera de las *Investigaciones lógicas* se basa en distinguir entre la expresión y la significación, con lo cual da un doble sentido al término *signo*. Con ello tenemos dos clases de signos, en las que Derrida encuentra diferencias. Primero, el filósofo francés denuncia una confusión: "La palabra 'signo' (*Zeichen*) recubre, siempre en el lenguaje ordinario y a veces en el lenguaje filosófico, dos conceptos heterogéneos: el de *expresión (Ausdruck)*, el cual a veces se toma equívocamente por sinónimo de signo en general, y el de *señal (Anzeichen)*".[7] Derrida observa que Husserl afirma que hay signos que no expresan nada, porque no transportan una *Bedeutung* o *Sinn*. Tal es la señal, la cual está privada de *Bedeutung*, pero no es sin significación. Lo anterior es un problema, pues por esencia no puede existir signo sin significación, significante sin significado. Esta dificultad puede hacer ininteligible el texto de Husserl en su intención axial. Según Derrida, puede decirse que, en el alemán, sin caer en un absurdo, un signo está privado de *Bedeutung*, pero no en francés.

Dadas las dificultades de traducción, Derrida se moverá entre el comentario y la traducción conservando el uso de la palabra alemana para aclararla a través del análisis. Continúa su estudio y establece una distinción entre la expresión y la señal: la expresión es un signo lingüístico. Husserl ya había anotado el lazo irreductible entre la expresividad de la expresión y la posibilidad del discurso hablado (*Rede*), y aunque este último es una estructura muy compleja que soporta en todo momento una capa indicativa que Husserl intentará contener en sus límites, le reserva el derecho de exclusividad a la expresión y, en consecuencia, de la logicidad pura.

26
26

Para contener esta estructura dada por Husserl, Derrida ofrece una traducción para el verbo alemán *bedeuten*: "Se podría, pues, quizás, sin forzar la intención de Husserl, definir, si no traducir, *bedeuten* por querer-decir, a la vez en el sentido en que un sujeto hablante, 'expresándose', como dice Husserl, 'sobre algo', quiere decir, y en el sentido en que una expresión quiere decir";[8] así, asegura que la mejor manera de definir *Bedeutung* es con la intensión que contiene en su esfera *querer-decir*: "La *Bedeutung* es siempre lo que alguien o un discurso quieren decir: siempre un sentido del discurso, un contenido discursivo".[9]

Asimismo, en la primera de las Investigaciones lógicas Husserl se dedica a resolver la estructura que tiene la expresión, por lo cual busca fundamentar una nueva lógica sin psicologismo, una lógica pura que a su vez defina un nuevo logos puro. Husserl encuentra la salida a este problema con la expresión, la expresividad pura basada en la significación pura, es decir, una expresión que no esté incorporada en la señal, la que sería exterior a ella, indiferente a su esencia. Derrida arremete ante Husserl al presentar la dificultad a la que se enfrenta para separar ambos tipos de signo, su encabestramiento es tan complejo que la esfera del lenguaje, en este caso del discurso en su

7. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl,* Valencia, Pre-textos, 1985, p. 57.
8. *Ibidem*, p. 58.
9. *Id*.

totalidad, estaría tomada por la señal y su función indicativa antes que por la expresividad.

El querer-decir como forma de lenguaje

Al inicio de *La voz y el fenómeno*, Derrida identifica un problema al tomar la traducción directa de *Bedeutung* como 'significación'. Recordemos que en el alemán hay señales que están privadas de significación (*Bedeutung*) o de sentido (*Sinn*), pero sabemos que no pueden existir signos sin significación o signos no significantes. Entonces, encontramos durante toda la obra de Husserl que la señal no es un signo privado de significación, sino lo contrario. El éxodo de Derrida es entender la naturaleza de la *Bedeutung*.

En *Márgenes de la filosofía*, Derrida expone que en las *Investigaciones lógicas* se ha determinado que la esencia o el *telos* del lenguaje es la expresión (*Ausdruck*). Derrida encuentra que los actos de la expresión son originales e irreductibles: ésta es la propuesta dada por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, la cual seguirá desarrollando en *Ideas I*. El pensador francés considera la expresividad lingüística como un problema circunscrito: "Y se sabe ya en el punto en que se lo aborda, que el 'estrato del logos' estará comprendido en la estructura más general de la experiencia, aquella cuyos polos y correlaciones acabamos de describir: la oposición en paralelo de la *noesis* y del *noema*".[10]

Siguiendo la crítica de Derrida, ve necesario que esté en el estrato del logos, organizado mediante el paralelismo de la *noesis* y el *noema*. De la idea del paralelismo se manifiesta el problema del querer-decir (*bedeuten*), que Husserl continuará estudiando en *Ideas I*, específicamente en el parágrafo "La capa *noético-noemático* del '*logos*'. *Significar* y *significación*".[11] En esta parte Derrida analiza y determina que la metáfora del estrato (*Schicht*) tiene dos implicaciones: por una parte, encontraremos que el querer-decir está cimentado sobre algo diferente a sí mismo, y esta dependencia se confirma por el análisis de Husserl. Este estrato (del logos) es estrechamente limitado y explicado por Derrida:

27

27

> Si la metáfora del estrato no responde a la estructura que queremos describir, ¿cómo ha podido ser útil durante tanto tiempo? 'En efecto, no hay que suponer excesivas cosas de la imagen de la estratificación (*Schichtung*); la expresión no es una especie de barniz adherido (übergelagerter *Lack*) o de vestidura sobreañadida; es una formación espiritual (*geistige Formung*) que ejerce nuevas funciones intencionales con respecto al estrato intencional subyacente (*an der in-tentionalen Unterschicht*) y que está afectada correlativamente por las funciones intencionales de este último'.[12]

10. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, traducido por Carmen Gonzáles Marín, Madrid, Cátedra, 1994, p. 197.
11. El nombre del parágrafo es tomado de la traducción a *Ideas I* por José Gaos, ya que en la traducción de Carmen G. Marín a *Márgenes de la filosofía* aparece como "El estrato noético-noemático del '*logos*'. Acto y contenido del *querer-decir* (*Bedeuten und Bedutung*)".
12. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 198.

Derrida observa la necesidad de que haya un entrelazamiento (*Verwebung*) del lenguaje, esto va con la comprensión de lo que se da en el lenguaje sea puramente lenguaje, y de los hilos de la experiencia constituyen su tejido. La palabra *Verwebung* conduce a esta zona metafórica:

> Los "estratos" están "tejidos", su imbricación es tal que no se puede discernir la trama y la urdimbre. Si el estrato del logos estuviera simplemente *echado encima [fondée*] podría levantarse y dejar aparecer bajo él el estrato subyacente de los actos y de los contenidos no-expresivos. Pero puesto que esta superestructura actúa a cambio, de manera esencial y decisiva, sobre la *Unterschicht,*[13] estamos obligados, desde la entrada de la descripción, a asociar a la metáfora geológica una metáfora propiamente *textual*; pues tejido quiere decir *texto*.[14]

Para Derrida, el *Verweben* (tejiendo) es *texere* (tejer, entrelazar): lo discursivo se relaciona con lo no-discursivo, el estrato lingüístico se entrelaza con el estrato prelingüístico según el sistema regulado de una especie de texto. Según Derrida, Husserl sostiene que lo que se compone a modo de lenguaje es lo discursivo, aquello que se hace irreconocible como trama y toma el lugar de una urdimbre (treta o maquinación) que no la ha precedido verdaderamente: "Esta textura es tanto más inexplicable cuanto que es todo significante: *los hilos no-expresivos no carecen de significación.* Husserl había mostrado en las *Investigaciones* cuyo significación es entonces simplemente de naturaleza *indicativa*".[15] Derrida encuentra en Husserl el reconocimiento de que las palabras *bedeuten* y *Bedeutung* pueden desbordar ampliamente el campo "expresivo":

28

> Examinamos únicamente el acto de "querer-decir" (*bedeuten*) y el contenido del querer-decir (*Bedeutung*). En el origen, estas palabras no se relacionan sino con la esfera lingüística (*sprachliche Sphäre*), la del "expresar" (*des Ausdrückens*). Pero no se puede evitar apenas -y éste es al mismo tiempo un paso decisivo en el conocimiento-extender lo que estas palabras quieren decir y hacerlas sufrir una modificación conveniente que les permita aplicarse de una cierta manera a toda la esfera *noético-noemática*: así, pues, a todos los actos estén o no enmarañados (*verflochten*) con actos de expresión.[16]

El noema preexpresivo y el sentido prelingüístico deben imprimirse en el noema expresivo, esto es, encontrar su marca conceptual en el contenido del querer-decir, para limitarse a sacar un sentido constituido, con lo cual logre acceder al mismo tiempo, sin alterar, el conjunto conceptual, con la finalidad de expresar lo que ya está pensado –Derrida precisa que la mejor manera es por

13. Puede tomarse como *subyacente* o *subclase*.
14. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 199.
15. *Id.*
16. *Id.*

escrito– y pueda repetirse fielmente. Tenemos que la expresión debe dejarse imprimir por el sentido al mismo tiempo que lo expresa:

> El *Sinn* debe inscribirse en la *Bedeutung*. El *noema* expresivo debe ofrecerse, es la nueva imagen de su improductividad, como una página blanca o cera virgen; al menos como un palimpsesto restituido a su pura receptividad. Desde el momento en que la inscripción en él del sentido lo haga legible, el orden lógico de la conceptualidad será constituido como tal. Se ofrecerá entonces *begrifflich*, de manera comprensible, manejable, concebible, conceptual. El orden del concepto es inaugurado por la expresión, pero esta inauguración es la repetición de una conceptualidad preexistente, puesto que habrá debido inicialmente imprimirse sobre la página desnuda del querer decir.[17]

Derrida enuncia que la producción y la revelación se unen en la impresión-expresión del discurso. Apelamos a que Husserl no considera lo verbal: "con toda su complejidad 'enmarañada' (física e intencional), sino la intención todavía silenciosa del querer decir (el momento en que la *Bedeutung* ha aparecido, que es más que el sentido, pero no se ha proferido efectiva y físicamente todavía)".[18] A este respecto, Derrida concluye que el sentido general en el sentido noemático de toda vivencia es algo que, por naturaleza, debe imprimirse en un querer-decir. Dejar o recibir su marca formal en una *Bedeutung*. Y finaliza diciendo que "el sentido, así pues, sería ya una especie de escritura blanca y muda que se repite en el querer decir".[19]

29

La voz como verdad

El siguiente concepto desarrollado por Derrida es *la voz*, noción que para él representa la constitución de la presencia en su reducción fenomenológica a la expresividad pura del plano egológico-monádico. Afirma que la verdad es la voz, el pensamiento-palabra que se dirige "a sí". En esta voz, en tanto concepto metafísico no usado, se constituyen límites determinantes, como el tiempo, la subjetividad, las estructuras *yoicas* y el sentido: todos estos conceptos están reunidos en la voz, la base de la metafísica del logos, según Derrida.

El argumento de Husserl para la voz es el del "instante" en que presumo hablarme manifestándome algo, ya es un concepto central. A diferencia del discurso comunicativo que implica a otro, el monólogo interno es no-alteridad y no diferencia, es identidad y proximidad a sí de la presencia de la conciencia. Todo esto cambia en el instante en que se comunica algo hablando; es inútil comunicar algo puro, ya que en ese momento la conciencia conoce sobre sus propios estados. Lo anterior lleva a la discusión de la relación que realmente guardan el lenguaje, el signo y la significación con el tiempo.

El tiempo es consciente del sentido. La animación de la palabra por un sentido debe darse en un presente-actual, es el mismo presente en el que se

17. *Ibidem*, p. 203.
18. *Id.*
19. *Id.*

producirá una autoafección pura de la voz, de la conciencia hablante en el discurso solitario al que Derrida llamará *oírse-hablar*. En el presente se valida la formación de la identidad del *yo igual a yo*. La autoafección –condición de la presencia– es el elemento irreductible que produce los valores de identidad y unidad[20].

En la primera Investigación, Husserl aclara que la voz no es más que un fenómeno físico. Para él, la expresión mienta algo y al mentar algo se refiere al objeto; llamaremos a esta expresión *la expresión animada de sentido*, conformada por la voz como fenómeno físico y los actos que le dan significación a esa simple voz.[21] La separación es una mera forma de abstracción, porque lo fenomenológicamente dado es una expresión que está habitada de sentido, no una simple voz que luego llegará a adquirir un sentido que originalmente no tenía.

Recordemos que quien habla siempre posee la intención de decir algo, y quien escucha tiene la intención de escuchar y entender no la materialidad de la simple voz, sino la intención significativa del que se expresa, demostrando que ese modo de hablar, en el que existe una expresión formada por el sonido físico como voz y los actos psíquicos de la significación, es sólo eso: un modo de hablar que no se apega a lo dado.

Lo dado es una vivencia en su totalidad psicofísica. Husserl enuncia esta totalidad de la siguiente manera: "La expresión mienta algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo".[22] La evocación de la expresión con relación a algo y la referencia de lo mencionado con relación a algo objetivo estructuran de otro modo el fenómeno de la expresión, lo que nos da la posibilidad de ocuparnos de ese algo objetivo mencionado y de referencia. Dicho de otro modo, el objeto al que refiere la expresión tiene un papel de primer orden en la estructura.

30

30

La imposibilidad de la voz como conciencia

Husserl explica que, al asociar el sentido al presente, el sentido sería afectado por el sistema diferencial-temporal, lo que Derrida llama *différance*[23] *de tem-*

20. La temporalidad de la autoafección es, como verifica Martin Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1954), la condición de la subjetividad absoluta, es decir, de la idea de un *yo-puro-idéntico*.
21. Los cuales darán a su vez un tercer momento, el de la plenitud intuitiva.
22. Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 243.
23. La *différance* es, por tanto, el invento derridiano para expresar un "sistema de diferencias" que "es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado 'presente', que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro [...] y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados" (Derrida, *Márgenes de la filosofía*, p. 48). Para entender la *différance* como estructura, es necesario pensar que significa una diferencia. Este concepto es construido con dos sentidos: el primero remite al movimiento de redactar y el segundo recae en la distinción en lo no idéntico. Estos dos sentidos del verbo se refieren al espaciamiento entre el objeto y el artículo; en esta lingüística, el concepto de *différance* se emplea para señalar cómo un producto textual siempre es pospuesto y no logra alcanzar una significación plena y única. Para un mayor análisis podemos recurrir a la conferencia "La différance", pronunciada por Derrida el 27 de enero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía; se encuentra publicada en *Márgenes de la filosofía.*

porización. Es el sentido, de modo que lo puramente interno que va unido a la conciencia y que queda afectado por el sistema diferencial es el tiempo, como se va estructurando por la *différance*, en contra de la idea de una interioridad pura y simple, al igual que la idea de una subjetividad absoluta.

No obstante, disponemos por consiguiente que el principio de identidad que designa el yo, al que se hace alusión en el presente originario, depende de un sistema de descentramiento que es la *différance*, ya que no podemos pensar en ninguna ley de la identidad en la subjetividad. Lo cual aplica por igual a la conciencia, que es presencia en tanto se concibe fuera del signo entendido igual que señal, pues la señal no busca referirse a sí misma, sino a otra cosa (objeto) siempre. El signo terminaría siendo un "estar en lugar de" que, al no poner para sí, se toma como una "no-presencia": "La presencia a sí debe producirse en la unidad indivisa de un presente temporal para no tener que hacerse saber nada a través de la procuración del signo".[24] No hay una conciencia de unidad, únicamente tenemos una relación de diferencias de elementos que llevan la huella de lo que no son: huellas que la presencia ha borrado, entretejidos imposibles de encerrar en la unidad de la identidad. La *différance* es más original que la identidad, tal como hemos mostrado hasta ahora; es posible afirmar todo esto por una crítica interna al concepto de temporalidad subyacente que privilegiaba el presente, el ser-en-presente que ahora viene a manifestarse en la competitividad de relaciones diferenciales.

31

Hasta el momento Derrida no ha dejado claro por qué la conciencia en la forma del *cogito* no es más que una "ficción del discurso" y no la verdad absoluta que se presume. Para clarificar debemos regresar al problema de la expresión. Sabemos que las reducciones de Husserl implican que la expresión pura se despliega en la interioridad de la conciencia, suspendiendo las relaciones empíricas con el mundo, con el signo en su aspecto material, con el lenguaje comunicativo y con *el otro* del discurso que me oye. Derrida insiste en la permanencia de la voz como el *valor metafísico fundamental* de esta reducción, ya que para él la voz no es el sonido en tanto aspecto material de la palabra o del signo en general; va más allá: la voz alude a la presencia o la cercanía absoluta de la interioridad de la conciencia que *finge hablarse a sí misma*. La veracidad del juicio de existencia de sí misma se basa en todo acto de fingimiento, como un *cogito sum*, pues éste se expresa a manera de un objeto ideal. Todo ese "adentro silencioso" se articula en la voz:

31

> La voz es el nombre de este elemento. La voz se oye. Los signos fónicos (las 'imágenes acústicas' en el sentido de Saussure, la voz fenomenológica) son 'oídos' por el sujeto que los profiere en la proximidad absoluta de su presente. El sujeto no tiene que pasar fuera de sí para estar afectado por la actividad de expresión. Mis palabras están 'vivas' porque parecen no abandonarme: no caer fuera de mí, fuera de mi soplo, en un alejamiento visible; no dejar de pertenecer-

24. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 113.

> me, de estar a mi suposición, sin 'accesorios'. Así, en todo caso, se da el fenómeno de la voz, la voz fenomenológica.[25]

Esta voz que se pronuncia no es del mundo ni es empírica, pero se escucha; no abandona el soplo sonoro, el sujeto la oye, se oye así mismo en el silencio. La voz-conciencia es el logos renovado fenomenológico que se funde en la unidad de su "oírse-hablar". El significado se separa de la sustancia significante o "la sustancia de la expresión" pues está presente inmediatamente a sí en la conciencia. La presencia del significado borra el cuerpo sensible o empírico, fundamentando su constitución ideal; el oírse-hablar interno produce el *cogito* por una operación repetitiva de un significado ideal indefinidamente, y proporciona así la "apariencia" de universalidad, objetividad y verdad primera.

Encontramos que el acto de oírse-hablar es autoafección que pone la sensibilidad del afuera o del mundo como subsiguiente respecto al adentro no-mundano de la voz-pensamiento que se autoafecta. La metafísica llama a esto *subjetividad*, yo, autoconciencia, *cogito* o sujeto como identidad y para-sí: "Esta auto-afección es, sin duda, la posibilidad de lo que se llama la subjetividad o el para-sí".[26] Asimismo, Derrida dice más adelante: "La voz es el ser cerca de sí en la forma de la universalidad, como conciencia. La voz es la conciencia",[27] es decir, la conciencia fenomenológica en la forma de la percepción externa o trascendente es derivada acerca de la percepción interna o inmanente, la cual no es otra cosa que autoafección en el oírse-hablar: la voz.

32

32

Para Derrida, la referencia de la expresión a un objeto real es innecesaria y no afecta la significación de la expresión que carece de ella. Así lo hace ver mediante los ejemplos "círculo cuadrado" y "montaña de oro". Esas expresiones no tienen un objeto existente, pero sí una significación; para Derrida, implican fundamentalmente que la ausencia del objeto es estructural al sentido de lo dicho, así como la ausencia del sujeto de intuición, de quien habla:

> La ausencia de la intuición –y en la consecuencia del sujeto de la intuición– no es solamente tolerada por el discurso, está requerida por la estructura de la significación en general, por poco que se la considere en sí misma. Aquella está requerida radicalmente: la ausencia total del sujeto y del objeto de un enunciado –la muerte del escritor y/o la desaparición de los objetos que ha podido describir– no impide a un texto 'querer-decir'.[28]

25. *Ibidem*, p. 134.
26. *Ibidem*, p. 137.
27. *Ibidem*, p. 138.
28. *Ibidem*, pp. 154-155.

En el *discurso solitario del alma*,[29] cuando me hablo permanezco como representación inmediata y, por consiguiente, como idealidad, y no como objeto compartido, intuible o perceptible, ya que la inminencia absoluta de *mí en mí* impide tener que salir de mí para comprobar que existo. Pero la existencia en la que el yo se representa inmediatamente es ideal. El sentido de cualquier cosa que me diga, donde yo ya me "supongo" representado, desecha de mi existencia fáctica, del yo como objeto real. De esta manera, tenemos que la estructura de la significación implica la ausencia del objeto, que en este caso es el mismo yo. La expresión "yo soy" tendrá sentido en la medida en que yo como objeto esté ausente del discurso: "Tenga o no la intuición actual de mí mismo, 'yo' expresa; esté o no vivo, yo soy 'quiere decir'".[30]

Encontramos que en todo enunciado donde el *yo* se compromete ("yo soy", "yo vivo" e, incluso, "yo estoy muerto"), la palabra *yo* se comprende independientemente de la posibilidad de intuir el objeto *yo*. Asumimos que la vida del yo que habla es prescindible a la estructura de funcionamiento de la palabra *yo*: "Mi muerte es estructuralmente necesaria al funcionamiento del yo. Que esté además 'vivo', y que tenga certeza de ello, esto viene por añadidura al querer-decir".[31] En la deconstrucción de Derrida veríamos que la teoría de la significación opera aquí, el enunciado 'yo estoy vivo' tiene sentido aún si en realidad yo estoy muerto. Los enunciados "yo estoy vivo" y "yo estoy muerto" tienen la misma posibilidad significativa; en otras palabras, la estructura y el funcionamiento del lenguaje o del discurso prescinden de la existencia del sujeto, inclusive necesitan su ausencia para que la significación posea valor de objetividad ideal.

33

Con este razonamiento, Derrida da un giro a la fenomenología y también a la tradición metafísica, ya que la premisa de que el querer-decir es regido por una conciencia intencional queda contradicha, pues la estructura del lenguaje relega de todo sujeto, del yo que lo obtendría. Al mismo tiempo que el pensamiento no tiene cómo ser sin el lenguaje, el enunciado "yo pienso", el cual equivale a "yo me hablo", posee su sentido en tanto que *yo no soy, luego, yo soy*. Es un acto de discurso en el que mi existencia es lo no comprobado o, a la inversa, mi no existencia se comprueba: *yo pienso, luego, yo no soy*. Esto no puede ser un enunciado, ya que no sostiene ninguna verdad suprema.

29. En el §8 sobre las expresiones en la vida solitaria del alma de la primera *Investigación lógica*, Husserl afirma que las expresiones se muestran de una manera *esencial*, ya que no incluyen otros elementos más que aquellos que hacen que una expresión sea tal. En la vida privada de la conciencia, a falta de relaciones intersubjetivas, las expresiones que generamos poseen un significado. En tanto el significado es la función principal de toda expresión, entendemos por qué no aparece ningún otro elemento no esencial. La tesis de Husserl apunta a mostrar que la expresión es diferente de cualquier otra forma de comunicación, que su esencia recae en el significar y que esto puede apreciarse de manera privilegiada en el discurso solitario del alma.

30. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 157.

31. *Ibidem*, p. 158.

Introducción al estudio de la semiótica de Husserl[32]

Para finalizar, presentaremos parte de lo que no vio Derrida en la obra de Husserl, es decir, la naturaleza (*ser*) del signo. Husserl descubre que el signo se forma de la interrogante *¿qué es?*, con esto realiza una ontificación del signo, la cual se diferencia de la naturaleza del signo, del ente:

> Pues si el signo precediera de alguna manera a lo que se llama la verdad o la esencia, no tendría ningún sentido hablar de la verdad o de la esencia del signo. ¿No se puede pensar –y Husserl lo ha hecho, sin duda– que el signo, por ejemplo, si se lo considera como estructura de un movimiento intencional, no cae bajo la categoría de cosa en general *(Sache),* no es un "ente" sobre el ser del cual se llegaría a plantear una cuestión? ¿No es el signo otra cosa que un ente? ¿No es la única "cosa", que, al no ser una cosa, no cae bajo la cuestión "qué es"?[33]

Para responder a los cuestionamientos de Derrida nos ubicaremos en 1890, año en que Husserl redacta un opúsculo titulado *Sobre la lógica de los signos* (*Semiótica*) (Hua XII, 340-373)[34]. Hay que considerar que el texto de *Semiótica* estaba programado como apéndice al segundo volumen, nunca publicado, de *Filosofía de la aritmética*[35] (Hua XII, 6 y 193), y, por tanto, su tarea era efectuar una taxonomía de los signos. En *Semiótica*, Husserl se esfuerza por comprender y explicar aquellos mecanismos lógicos detrás de la función de reemplazo propia de los signos; bajo esta consigna, aborda la génesis y la función de todo tipo de signos.[36] Esta obra abre con la pregunta de la posibilidad de estudiar aquellos conceptos que "no se tienen propiamente", es decir, aquellos cuya captación es puramente significativa. De entrada, Husserl señala que el

34

32. En "*Logische Untersuchungen* de 1900-1901, existen dos semióticas. Una semiótica lógica, en la que se privilegia el aspecto lógico-ontológico de los signos. De allí surgen los conceptos de expresión (*Ausdruck*) *in specie* (en oposición a la expresión física), de significación (*Bedeutung*) vacía y de significación impletiva, de referencia (*Beziehung*) a la objetividad (*Gegenständlichkeit*) y de objetividad misma. La expresión física es un objeto físico sonoro, visual o imaginario (en el caso del monólogo). La expresión física tiene tres propiedades esenciales: es accidental, individual y ordenada. Corresponde al *token-word*. La expresión *in specie* o ideal es la estructura iterable que permite asegurar la misma expresión" (Luis Flores Hernández, "Elementos para una semiótica husserliana", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. V, editado por Mariano Crespo Sesmero, Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, p. 240).

33. Derrida, *La voz y el fenómeno*, p. 65.

34. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, pp. 340-373..

35. Para una comprensión general del proyecto filosófico de la *Filosofía de la aritmética* de Husserl cfr. Roberto Torretti, "La filosofía de la aritmética de Husserl", en *Studi Internazionali Di Filosofia*, 1972 (4), pp. 183-206; Rosemary Rizo-Patrón, "Génesis de las Investigaciones Lógicas de Husserl: una obra de irrupción", en *Signos Filosóficos*, 2002, núm. 7, pp. 221-244; Ignacio Angelelli, "Abstracción en la Philosophie der Arithmetik de Husserl" en *Escritos de Filosofía*, 2013, núm. 1, pp. 59-74; y Luis Alberto Canela Morales, "La *Philosophie der Arithmetik* de Edmund Husserl: sobre la fundamentación de la aritmética, del concepto de número al concepto de espacio", en *Valenciana*, enero-junio 2013, núm. 11, pp. 121-136.

36. Por esta razón, la palabra *signo* es tomada en este ensayo en un sentido muy amplio: desde los signos exteriores a los signos conceptuales (Hua XII, 340).

concepto de signo es un concepto de relación, pues se entabla una conexión que va del signo a lo *designado* (Hua XII, 342); después de esto, aparece una primera clasificación: los signos propios y los signos impropios.

Descripción de los signos[37]

Husserl presenta una distinción entre los conceptos o, con más exactitud, *contenidos* que son dados de modo propio, esto es, "como lo que son", y aquellos que se dan en modo "impropio" o de manera simbólica, esto es, por la intervención de signos. Para Husserl es necesario concretar un proyecto de investigación general sobre el signo. Al comenzar la exploración, no podemos seguir otro camino que no sea el de una generalidad, comenzando con lo que se entiende por signo en el sentido más amplio. En este desarrollo se observa que la palabra *signo* se emplea de la manera más amplia para referirnos a aquello que utilizamos para dar separación a las cosas y reconocer su individualidad cómodamente. Husserl nos enseña que la noción de signo es un concepto de correspondencia, ya que señala algo como designado.

La siguiente diferencia aparece entre los nombres propios, como *Pedro* y *Pablo*, y los nombres abstractos, como *justicia* o *rencor*. Tenemos a los nombres comunes, cuya singularidad es que son el signo de cada uno de los elementos de una colección de objetos a los que "incluye"; de hecho, los nombres comunes también son signos. Todo nombre común (por ejemplo, *manzana*) es signo de una *representación* general, la cual a su vez es signo de cada uno de los objetos que caen bajo el concepto abstracto correspondiente (la pluralidad de manzanas); por tanto, todo nombre común representa un signo de cada uno de los objetos que abraza en virtud de esta "codesignación". (Hua XII, 340)

35
35

Para estas generalizaciones, se toman ciertas notas o componentes generales que participan en un determinado grupo de objetos. Precisamente, esas propiedades o *notas características* de los objetos pueden servir de signos dentro de un objeto desconocido; por ejemplo, el hierro como componente del *adamantium*.

La siguiente categoría que presenta Husserl es la de los *signos externos* y *signos conceptuales*. Define los primeros como aquellos que no guardan ninguna relación "de semejanza" con el concepto particular de lo designado, ni con su contenido, ni con sus notas particulares. No guardan ninguna relación "icónica"[38] (entendido desde la semiótica contemporánea) como lo designado. Para Husserl, ejemplo de ello es la relación entre el nombre de una persona con ella misma.

La diferencia entre el signo externo y el conceptual radica en que este último constituye toda nota característica del objeto en el sentido habitual. En términos generales, asumimos que existen dos tipos de notas caracterís-

37. A partir de aquí sigo puntualmente la tesis doctoral inédita de Luis A. Canela Morales (La naturaleza de las entidades lógico-matemáticas en la fenomenología pre-trascendental de E. Husserl, tesis doctoral, México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2019).

38. Por *ícono* se entiende aquel signo que puede representar un cierto objeto a través de una relación de semejanza.

ticas: aquellas que servirán para determinar que son contenidos parciales en la presentación del objeto designado y aquellas que son determinaciones relativas que caracterizan el contenido como uno de los fundamentos de ciertas relaciones que reposan en él. Aquí encontramos el tema de la semejanza. El ejemplo que presenta Husserl es el del color; cuando describimos un objeto con el color por el cual lo percibimos, como *rojo*, el color rojo puede ser signo de muchas de cosas que guardan una relación con el color, pero a las que podemos referirnos como *objeto rojo*.

Así, un signo externo no tiene absolutamente nada que ver con el concepto particular de lo designado ni con su contenido ni con sus propiedades particulares. El nombre de una persona la designa, pero no la caracteriza. Por su parte, un signo conceptual es toda nota característica interna o externa que sirve como signo en el sentido usual en que ocupamos este término. Cuando describimos un objeto que no conocemos podemos designarlo, entre otras cosas, como algo que tiene un color (verde); entonces, el ser-verde sirve como lo característico del objeto, y se presenta una relación entre cosa y color que nos es bien conocida en su índole propia (Hua XII, 341-342).

En la segunda clasificación de los signos, Husserl expone la importancia de los signos *unívocos* y *multívocos*. Hay que tener claro que el estudio es sobre si la univocidad o multivocidad de los signos se da cuando son casuales o según su naturaleza o determinación. Apelamos entonces a que un nombre propio puede guardar una relación unívoca[39] (en tanto nombre propio), si bien puede presentar eventualmente una cierta multivocidad al encontrarnos con el mismo signo *Pedro* que mienta "casualmente" una multiplicidad de objetos designados (personas de igual nombre: Pedro Picapiedra, Pedro Infante, Pedro Páramo, etcétera). Por otro lado, un nombre común, en el caso de que exista sólo un objeto de esa clase de manera que nombre únicamente a tal objeto, por su propia naturaleza es multívoco, pero resulta casualmente que, por designar a un objeto en particular, es unívoco (Hua XII, 342).

36
36

La tercera clasificación muestra los signos *simples* y *compuestos*, que es preciso no confundir con la clasificación entre los signos directos e indirectos. En efecto, descubrimos que los signos y las cosas pueden enlazarse de manera directa o indirecta, esto es, por mediación de otros signos. El signo indirecto es un signo compuesto por otros "signos parciales" que están unos sobre otros y referidos unos a otros; por ejemplo, *N* es un signo del objeto *1* en virtud de que *N* es un signo de *N1*, y éste es un signo de *N2*, y éste es quizá a su vez un signo de *N3*, y así sucesivamente, hasta llegar finalmente al signo *N+1*. Valga otro ejemplo: todo nombre propio es un signo directo, mientras que todo nombre común es un signo indirecto. En los signos indirectos es necesario separar lo que el signo significa y lo que el signo designa. En los signos directos ambas cosas coinciden. Se tiene, por ejemplo, que el significado de un nombre propio consiste en que nombra justamente a un determinado objeto. En los signos indirectos, en cambio, se dan mediaciones entre el signo y la cosa (el ser-rojo de un objeto)

39. Término que utilizamos siempre con el mismo significado. Aquello considerado unívoco se aplica a todos los seres a los que conviene de un modo absolutamente idéntico, adquiriendo pues, en todos los casos, el mismo significado.

(Hua XII, 343-344). Entonces, los signos directos designan su objeto sin mediación de otro signo; mientras que los indirectos son signos compuestos (signos que se constituyen a partir de otros signos) concatenados unos sobre otros, de modo que su composición es la de ser "signo de signo".

Hasta ahora, podemos afirmar que todo nombre propio es un signo directo, ya que guarda una relación directa de designación con su objeto, un objeto único al que requiere. Por el contrario, todo nombre común es un signo indirecto, ya que la relación que mantiene de designación se establece a partir del señalamiento de ciertas notas distintivas o notas conceptuales que son "signos" que a su vez comparte un grupo de objetos –como los objetos de colores, sabores– en el cual se pueden compartir o encontrar también en la naturaleza como en plantas o árboles, en lo sustancioso, etcétera. Todas estas particularidades, en tanto notas distintivas de los objetos, son lo que conoceremos como signos designados por otro signo común que en este caso podría ser una fruta donde se integra el color amarillo y lo comestible: los plátanos.

Referente a los signos indirectos, tenemos que a su vez son multívocos (términos con más de un significado). Cabe mencionar la diferencia entre lo que el signo significa (*bedeuten* / 'significar') y lo que el signo designa (*bezeichen* / 'designar'), lo cual no ocasiona problema en los signos directos, fundamentalmente los nombres propios y unívocos. En los nombres, la relación dentro de la significación y la designación es coincidente, ya que la relación a través del signo y el objeto es directa. En los signos indirectos (los nombres comunes), debido a que entre el signo y la cosa hay mediaciones (las notas distintivas que mencionamos), encontramos que la manera como el signo designa la cosa es a través de esa mediación y esencialmente a partir de ese enmarañado proceso constituye el significado. Cabe mencionar que para Husserl todos los signos "matemáticos superiores" son signos indirectos, ya que son signos de signos apilados unos sobre otros en complejas construcciones. La representación de los signos matemáticos lo motivó a realizar esta investigación sobre los signos.

37

Siguiendo con la descripción, Husserl explica los signos *idénticos* y *no-idénticos* y los *equivalentes* y *no-equivalentes*. Dos signos son idénticos cuando designan el mismo objeto o los objetos de uno y el mismo círculo de objetos, es decir, la extensión es idénticamente la misma y está determinada por el significado del signo; por ejemplo: ave y ave, tres y tres. Dicho de otra manera, dos signos idénticos designan el mismo objeto o los objetos de un mismo grupo en el mismo sentido. Por otro lado, dos signos son equivalentes si designan de manera distinta el mismo objeto o los objetos de uno y el mismo círculo de objetos; por ejemplo, un par de nombres de igual significado (Hua XII, 34): Pelé y Edson Arantes do Nascimento o Emmanuel Macron = el actual presidente de Francia o $2 + 3 = 5 = 7 - 2 = + \sqrt{25}$.

Por último, encontramos los signos *de contenidos* y *de actos psíquicos*, especialmente los signos *de juicios*. Los primeros se distinguen entre los signos de contenidos absolutos y lo signos de relaciones. Con ello observamos que muchas palabras del lenguaje son signos independientes o no independientes de contenidos. De hecho, los juicios aparecen lingüísticamente como

proposiciones, mientras que las proposiciones matemáticas comienzan en las formas simbólicas de igualdades, desigualdades, congruencias, proporciones, etcétera. Los signos de contenidos se dividen en signos de contenidos absolutos y signos de relaciones, referencias y enlaces. Los últimos se expresan en formas sincategoremáticas, como *y*, *pero*, *o*. En aritmética se distinguen los signos de números de los signos =, y de los signos de operaciones +, -, *, entre otros (Hua XII, 345).

En el siguiente apartado del estudio de Husserl, comienza una nueva distinción que ocupará un lugar importante en su proyecto: los signos *naturales* y los signos *artificiales*. Nos encontraremos que ambos tipos tienden a regirse bajo las mismas leyes expuestas anteriormente; la diferencia radica en que en los artificiales aparecen la voluntad y el interés por el conocimiento propios del sujeto. Veremos que desde ahora hasta el final de la sección Husserl exhibe la importancia a través de los signos materiales y formales.

Esta distinción asume esclarecer el problema de no diferenciar a través del contenido del juicio y el acto de juzgar, así como los fundamentos de una relación con la correspondencia propiamente dicha. Por ello podemos llegar a concebir una confusión entre la forma del juicio y la de su contenido. Para ello hace referencia a los resultados de las investigaciones de Brentano, que muestran que todo acto de juzgar consiste en afirmar o negar un contenido de "representación". Asimismo, en el acto de juzgar encontramos una forma de juzgar y, por otro lado, el contenido presentado de una forma determinada en tanto juzgar por tal acto. Después de esta breve exposición, no profundizaremos en este asunto de gran relevancia para el tema que le interesa a Husserl relacionado con las matemáticas, ya que nuestro objetivo principal consiste en presentar una teoría general de los signos.

38

Ahora bien, para Husserl estas mediaciones simbólicas asisten al desarrollo psíquico, al que también condicionan esencialmente, lo vuelven posible. Su función es preservar los esfuerzos de utilidad en el trabajo intelectual. Sin las mediaciones simbólicas no habría posibilidad para el desarrollo de las ciencias. Husserl señala que aquel contenido que nos es dado por la mediación de un signo es una presentación impropia; entonces, toda presentación impropia es un signo, pero esto no quiere decir que todo signo sea una presentación impropia. Cuando una cosa nos es dada por mediación de ciertos signos tenemos una presentación impropia de la misma, los signos la representan; sin embargo, no todos los signos tienen esta función o pueden cumplirla. Sólo cuando el signo es unívoco y suficiente para caracterizar bajo las formas estudiadas la cosa en cuestión, puede enunciarse que la cosa es presentada indirectamente por ese signo.

Podemos agregar a la exposición de las presentaciones impropias que pueden ser temporales o permanentes. Asimismo, sirven como intervenciones en la elaboración de presentaciones propias o consiguen sustituir las presentaciones propias. En el caso de la sustitución de presentaciones propias distinguimos: 1) las presentaciones impropias que funcionan como meros sustitutos de las propias con vistas a una mayor comodidad en las "actividades psíquicas superiores", pueden dejar su lugar a las presentaciones propias en

cualquier momento dado su carácter de auxiliar o sustituto; y 2) las representaciones impropias que no sirven como sustitutos o abreviaturas de las propias, aluden a "representaciones" cuya instancia de "representación propia" nos está vedada de manera temporal o permanentemente. En este mismo rubro se encuentran las representaciones impropias que tienen una relevancia más importante. Lo mismo que los mapas cartográficos o conceptos como *África*. Conseguimos pensar en el continente africano a través de este signo y hacer operaciones intelectuales sin que ello implique que tuvimos acceso a la experiencia que el signo *África* designa. Las posibilidades son por lo menos indeterminadas, si es que no potencialmente infinitas.

Las partes finales de la investigación sobre el signo continúan con una larga indagación acerca de la relación entre las presentaciones impropias no fundadas en presentaciones propias y los actos de juicios, que no ocuparemos para esta presentación de los signos. Podemos señalar que Husserl observa una dinámica en la sustitución por parte de las presentaciones simbólicas de las presentaciones directas, lo cual no es producto de una invención cuyo oficio sería ciertamente el de sustituir las segundas por las primeras; en realidad, éstas fungen como auxiliares en la comunicación y marcas de recuerdos. En el desarrollo de los sistemas complejos de signo proporcionaron la posibilidad de realizar operaciones intelectuales más elevadas.

Conclusiones

39

De la primera parte de este trabajo, concluimos que el análisis de concepción fenomenológica del lenguaje realizado por Derrida nos aleja de la idea de la fenomenología de los actos de la expresión a un juicio del "yo soy", que para Derrida es el fundamento de la metafísica y se toma como verdad objetiva, pero en la esfera de la ficción del expresar interior en el cual no se dice nada sobre nada.

Para Husserl es necesario llevar la conciencia perceptiva al campo del lenguaje como expresión pura. El acto autoperceptivo, la autoafección, no es nada más que un acto de expresión: el oírse-hablar, donde la expresión sería posible sin estar contaminada por el signo. El sentido está aquí, por el contrario, completamente ausente, pues los pensamientos propios no constituyen ningún significado expresado, no ha habido ninguna expresión. El significado está determinado por el uso del lenguaje en sentido comunicativo, en el que viene unido a una materia de expresión.

En la segunda parte exponemos de manera muy general el trabajo de la semiótica de Husserl para responder a lo que Derrida no vio en la cuestión de la categorización que efectúa Husserl sobre el signo y el significado. Hay que entender que en 1967, año de la publicación de *La voz y el fenómeno*, Derrida no tenía nociones del texto de Husserl sobre la semiótica, publicado en 1970 en el tomo XII de Husserliana, en el que presenta un análisis acerca de los signos que más tarde servirá de base en las *Investigaciones lógicas* al abordar este concepto.

El propósito de la semiótica consiste en distinguir cómo los signos son inicialmente invenciones. Su desarrollo y constitución en sistemas de signos son procesos en los que no interviene ninguna voluntad individual; en realidad, son elaboraciones culturales que a lo largo de acumulación y usos intersubjetivos adquieren una configuración sistemática relativamente independiente de la intervención de los usuarios particulares, aunque dependen enteramente del uso y la práctica de la comunidad intersubjetiva que les da el reconocimiento como tal. La última clasificación importante propuesta por Husserl es la de signos fundamentales y signos derivados; estos últimos surgen de la necesidad de referirse a ciertas relaciones de los signos fundamentales. Los signos fundamentales serían, por ejemplo, los números; y los derivados, sus signos de las relaciones matemáticas.

Bibliografía

ANGELELLI, Ignacio, "Abstracción en la *Philosophie der Arithmetik* de Husserl" en *Escritos de Filosofía*, 2013, núm. 1, pp. 59-74.

CANELA Morales, Luis Alberto, *La naturaleza de las entidades lógico-matemáticas en la fenomenología pre-trascendental de E. Husserl*, tesis doctoral. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2019.

____, "La *Philosophie der Arithmetik* de Edmund Husserl: sobre la fundamentación de la aritmética, del concepto de número al concepto de espacio", en *Valenciana*, enero-junio 2013, núm. 11, pp. 121-136.

CONDE Soto, Francisco, "Derrida contra Husserl: la crítica de *La voz y el fenómeno* a la teoría del signo de la primera *Investigación lógica* de Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2007, núm. 5, pp. 153-209.

DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia, Pre-textos, 1985.

____, *Márgenes de la filosofía*, traducido por Carmen Gonzáles Marín. Madrid, Cátedra, 1994.

DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid, Cátedra, 1998.

FLORES Hernández, Luis, "Elementos para una semiótica husserliana", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. v, editado por Mariano Crespo Sesmero, Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Zirión. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 237-246.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducido por José Gaos. Madrid, FCE, 1993.

____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.* Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2013.

____, *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza, 1999.

____, *Phanomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1962 (Husserliana IX).

PEÑALVER, Patricio, *Desconstrucción. Escritura y filosofía*. Barcelona, Montesinos, 1990.

____, "Introducción", en *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, de Jacques Derrida. Barcelona, Paidós, 1989.

POTESTÀ, Andrea, *El origen del sentido en Husserl, Heidegger y Derrida*. Santiago de Chile, Metales Pesados, 2013.

RABANAQUE, Luis, "Cuestiones en torno al noema", en *La fenomenología. Sus orígenes, desarrollo y situación actual*, editado por Néstor A. Corona. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2009.

RIZO-PATRÓN, Rosemary, "Génesis de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl: una obra de irrupción", en *Signos Filosóficos*, 2002, núm. 7, pp. 221-244.

41

De la sabiduría a la cientificidad: la concepción cultural del filósofo desde el pensamiento de Edmund Husserl

Edgar Díaz Cruz
Universidad Autónoma de Chiapas

La filosofía a través de un método estricto

Desde sus inicios, y especialmente en el periodo socrático-platónico, la filosofía occidental ha sido considerada una aspiración a la sabiduría mediante la práctica virtuosa de la reflexión, es decir, una praxis motivada por el amor a lo bello y lo verdadero. Esta imagen elevada de la sabiduría, diseñada a partir de Sócrates, fue heredada a los siglos posteriores, durante los cuales se recibió con completo apego y religioso academicismo, lo que produjo una ley no escrita que declaraba la sabiduría la más prominente cualidad humana.

La filosofía –tradicionalmente griega– sobrevivió a la expansión del Imperio Romano, sobre todo con las ideas de Platón y Aristóteles. Posteriormente, esas ideas fueron trabajadas por el pensamiento árabe y finalmente estudiadas bajo la preponderante mirada cristiana, con lo que surgieron voces como las de Santo Tomás de Aquino, San Agustín de Hipona o San Anselmo de Canterbury, quienes vincularon la sabiduría con la santidad e insistieron en la relación entre la razón y la fe. Sin embargo, la modernidad que sucedió al Medievo propició la reestructuración de la sociedad a través de una profunda transformación detonada con la revolución científica, la cual planteaba una nueva visión del mundo y, por tanto, un nuevo discurso filosófico con sentido matemático y racionalista.

42

Aun con estos importantes sucesos, claramente la modernidad tampoco logró ser el límite de los cambios sociales. El ser humano se mantuvo en una constante transformación con su entorno, lo que implicó necesariamente nuevas reflexiones sobre el mundo que se le presentaba. Tal manera de conducir el pensamiento –y con ello la filosofía como trabajo descriptivo de la humanidad– aumentó la generación de posturas: se reivindicó a filósofos antiguos, surgieron nuevos, se desplazaron a otros, generando así una vorágine de cosmovisiones hasta el punto de reducir grandes sistemas como el platónico o el kantiano a filosofías arrojadas a una larga lista histórica.

Habría que esperar la llegada de Edmund Husserl para que el problema de las inconsistencias filosóficas a lo largo de su tradición tuviese propiamente una discusión. Husserl, nacido en República Checa en 1859, dedicó la primera parte de su juventud a profundizar en diversos estudios. Matemático de formación, mostró una fuerte inclinación a disciplinas como lógica, física,

psicología –especialmente la descriptiva, impartida por Franz Brentano– y filosofía. Su impacto intelectual es notable, pues penetró en diversos sistemas del pensamiento humano con el propósito de entender la manera como se había visualizado la realidad desde distintas corrientes intelectuales.

En un primer momento, Husserl concentró sus investigaciones en temas sobre la conciencia y la psicología, en las que era evidente su formación matemática. Posteriormente (y luego de que sus ideas fueran criticadas de psicologismo), sus nuevos análisis lo llevaron a un terreno sumamente fértil, mismo que produciría la fenomenología, cuya naturaleza desarrolló un carácter crítico. Dentro de ese carácter, el autor se permitió advertir lo que consideró el mayor problema sobre los cimientos de la madre de todas las ciencias: ser una empresa llena de cosmovisiones históricas dispersas e inconexas, bajo la nada modesta pretensión de ser sabiduría, lo que produjo, entre sus propios pioneros, significativas contrariedades. Eduardo Nicol escribe de manera husserliana lo que aquí se pretende decir: "En filosofía se infiltró desde antiguo, y no se ha eliminado nunca del todo, lo que puede llamarse idea distributiva de la verdad; lo que trae consigo la idea de que cada porción niega la totalidad de las demás. Los discrepantes son incompatibles. Pueden convivir los autores, aunque no sus ideas".[1]

Por esta razón, Husserl se propuso una reforma filosófica a gran escala: depurar la filosofía de los "pasos perdidos", para trasladarla a un ámbito completamente riguroso y uniforme: transformarla de condición ambigua a una ciencia estricta, capaz de fundamentar las esferas de la vida correctamente, a la cual luego llamaría *fenomenología*, cuya tarea "es analizar esta estructura y mostrar cómo todo el ser se constituye en y por la conciencia, única realidad originaria y absoluta".[2] De esta manera, la filosofía misma lograría una base inalterable, capaz de soportar un edificio desde la cientificidad y superar así su condición discordante.

43

Antes de continuar, cabe aclarar el concepto *científico* en el pensamiento de Husserl. No se habla aquí de una cientificidad como comúnmente se comprende en los terrenos de la química o la física, porque dicha comprensión de la ciencia implica la aceptación de un mundo determinado y reducido únicamente a materia. Entender de esa manera una filosofía científica es inaceptable; más bien la cientificidad de la que el autor habla refiere una actitud de reflexión radical y metodológicamente estricta sobre la vida y la conciencia, que precisa situarse en los fenómenos desde el plano de la experiencia originaria, cuyo vehículo es la *intencionalidad* de la conciencia, es decir, la conciencia que es conciencia de algo. En la primera lección de las conferencias de París, el autor expresa: "Nos conformamos con colocarnos en el interior del proceder de las ciencias y extraer de él su ideal de cientificidad como aquello a lo que ella, a lo que la ciencia aspira",[3] esto es, un método de descripción

1. Eduardo Nicol, "Homenaje a Edmund Husserl", en *Actualidad de Husserl*, compilación de Antonio Zirión, México, Alianza, 1989, p. 28.
2. João S. Pereira de Freitas, E. *Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa*, Madrid, Emesa, 1980, p. 26.
3. Edmund Husserl, *Las conferencias de París*, México, UNAM, 1988, p. 6.

absoluta dirigido por el vínculo bien definido e inquebrantable que existe entre el sujeto y el mundo.

Las ciencias naturales son incapaces de llegar a este grado pues solo reconocen aquello que es material y medible, no obstante, si algo se les ha de reconocer es la armonía que les ha brindado su método, creando un destacado progreso. Por ello, la filosofía debe volverse ciencia en el sentido de una estricta metodología que se maneja bajo axiomas que regulen su curso e impida extralimitaciones de posturas. Es necesario puntualizar lo anterior para evitar el error común de creer que Husserl pretendía hacer de la filosofía una ciencia de la naturaleza.

Para el padre de la fenomenología, la urgencia de una filosofía bajo un método riguroso permitiría superar la idea de la sabiduría –al menos como era vista desde la antigüedad–, pues había propiciado una filosofía dispersa, incapaz de ser universalmente definida, en tanto las corrientes que alcanzaron voz propia fueron maximizadas y legadas sin que sucesor alguno reparara en la seguridad de sus fundamentos; por tanto, varios de estos sistemas eran sostenidos a través de "bases metafísicas y oscuras", tal como señala Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, o eran argumentadas desde una "ingenua naturalización", así lo juzga el propio Husserl en las lecciones de Gotinga o en textos como *La filosofía, ciencia rigurosa*.

La filosofía como ciencia rigurosa exige una actitud de reflexión crítica radical ante su objeto de estudio. Para Husserl la filosofía debe definirse como ciencia y poseer un método cuyo proceder permita el acceso a lo originario, sólo así llegaría al lugar que le corresponde: ser la ciencia fundamental del pensamiento humano. Al respecto, comenta João S. Pereira de Freitas: "Husserl dedicó toda su vida a la elaboración de un método que asegurara a la filosofía el carácter de verdadera ciencia, que le permitiera alcanzar un conocimiento absoluto, fundado sobre sí mismo y a su vez fundamentador de todo otro saber: *philosophia prima el ultima*".[4]

44

No es lícito seguir valorando la filosofía como un diálogo de sabios empeñados en alcanzar verdades elevadas, ni mucho menos como un manual que habla de manera externa sobre las ciencias ya instaladas. La filosofía tiene la obligación de ser la ciencia inicial que fundamenta todo conocimiento humano posible, los existentes y los que están por devenir. Pasar por alto esta premisa husserliana llevaría a perder de vista la meta del proyecto completo. Convencido de esto, hacia el final de su trabajo, Husserl se permite asignarle al filósofo un papel vital como reformador, como científico, *un funcionario de la humanidad*.

Se requiere ahora una segunda aclaración. El autor no postula al filósofo como un funcionario en términos de servidor público, sino como un ser que vive el mundo, funciona en él y lo reflexiona hasta alcanzar los átomos esenciales de la realidad. En el Foro Nacional de Filosofía Manizales celebrado en noviembre de 1980, Guillermo Hoyos Vázquez aclaraba que el funcionario de la humanidad de Husserl es aquel que "tiene como tarea vigilar [la] dimensión

4. Pereira de Freitas, *op. cit*., p. 62.

subjetivo-relativa fundamental y originaria a partir de la cual tiene verdadera función la reflexión crítica y responsabilidad".[5] Esto es, el filósofo debe ser el científico que explica el fenómeno desde su punto inicial, yendo a la cosa misma, y habla desde la conciencia en un modo primario, pues el resto se dará por añadidura y como consecuencia de las bases ya cimentadas.

Llevar la filosofía a un carácter de ciencia le permitirá tener la nitidez para hacer suyo el sentido de la vida y el *ethos* universal, de ahí que Antonio Zirión comente:

> La palabra clave para la filosofía es 'renovación'. No digo 'renovación moral' o 'ética', pues esto sería estrictamente un pleonasmo, ya que Husserl ve el núcleo de una vida genuinamente moral (o ética) justo en la renovación, que ante todo consisten en el deseo y voluntad de una autorregulación racional universal, es decir, de reconfigurar 'en el sentido de la razón la vida individual entera'.[6]

Para lograr esta condición en la filosofía, Husserl parte de la crítica, considerando que la mayoría de los filósofos hasta entonces habían desatendido la urgencia de un método. Incluso Hegel, estimado por mucho tiempo como uno de los más grandes eruditos, se perdió en la dialéctica, la cual no tenía la fuerza científica que la filosofía necesitaba. De hecho, dado que Husserl consideró el sistema hegeliano insuficiente, apuntó: "por más que Hegel insista en la validez absoluta de su método, falta a su sistema la cientificidad filosófica que sólo hace posible la crítica de la razón".[7]

45

El método de las ciencias naturales que Husserl aplaudía y del que Hegel carecía había alcanzado (y aun hoy) construir un edificio sólido. Desde entonces, las especialidades de los estudios naturales se han encontrado en una mutua interacción, sirviéndose al juramento de proceder estrictamente mediante evidencias objetivas, complementándose y siendo un mismo cuerpo. Al principio, Husserl intentó mover la filosofía a un terreno psicológico, con una teoría del conocimiento que terminó reparando en lo descriptivo; sin embargo, sus profundos análisis en aras de convertir la filosofía en ciencia darían cuenta que ésta no era suficiente, sobre todo al percatarse de un nuevo problema que debía corregirse: ni siquiera las ciencias naturales, presumiblemente objetivas y certeras, estaban fundadas con rigor.

La crisis de las ciencias

El descubrimiento de las ciencias naturales sin riguroso fundamento ocupó el ocaso de su vida. Desde 1934, Husserl comenzó a elaborar una serie de con-

5. Guillermo Hoyos Vázquez, "El filósofo: funcionario de la humanidad, según E. Husserl", IV Foro Nacional de Filosofía Manizales, 1980, pp. 71-72.
6. Antonio Zirión, "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl", en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V* (*Artículos*), del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 332.
7. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 12.

ferencias para la sociedad de la cultura vienesa, con la intención de evidenciar que las bases de las ciencias se encontraban estancadas: aun con sus asombrosos progresos, sus raíces eran cuestionables y, por tanto, indignos de confianza. Las reflexiones se agudizaron y llegaron a exponerse en varios sitios de Europa, hasta convertirse en lo que hoy conocemos como *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra que abarca estas preocupaciones fundamentales, aunque, por desgracia, de manera inconclusa debido a su muerte en 1938.

A pesar de esta trágica circunstancia, el autor formuló, no sólo en *La crisis de las ciencias*, sino en el espíritu de toda su obra, su ambicioso objetivo: dar solución a las crisis de la fundamentación filosófica, la cual, en consecuencia, influiría decisivamente en las ciencias. Para ello insistió en el regreso a una filosofía primera, cuya tarea sería establecer con inapelable descripción el sentido elemental con que concebimos el mundo. Llegar a esta filosofía primera era prioritario, aunque representaba un problema doble: por un lado, la tarea de constituirla; por otro, dejar claro que esta ciencia era necesaria y no sólo un intento más de pensamiento que terminaría acompañando los sistemas filosóficos de la historia.

La humanidad misma necesitaba (sin saberlo) una auténtica filosofía, pues se hallaba sumida en una infertilidad, una caverna platónica con ausencia de crítica para sí misma. En *La crisis de las ciencias* escribe: "Si la humanidad, animada y favorecida por aquel espíritu superior, no persistió, eso sólo pudo suceder porque perdió la potente creencia en una filosofía universal, en su ideal y en el alcance de un nuevo método".[8]

46

Filosofía primera

En principio, puede decirse que el ser humano evalúa el mundo de dos maneras: ingenua y teóricamente. Las personas que aprecian el mundo ingenuamente asumen todo cuanto ven, lo aceptan como dado en la naturaleza, y separan su existencia de los demás objetos. Sus preocupaciones giran en torno al reino de las relaciones humanas cotidianas y su espíritu crítico es fugaz y poco elaborado. Quienes aprecian el mundo de manera teórica se distinguen de los primeros por poseer un conjunto de conocimientos abstractos y un lenguaje capaz de explicar con mayor profundidad algo sobre el mundo y, en ese sentido, plantearse una visión que va complementándose en potencia gracias a un aparato lógico predispuesto.

El individuo teórico recurre al cuerpo de sus conocimientos para medir y significar lo que se le presenta. Por ejemplo, ¿qué tienen en común el *Huapango* de José Pablo Moncayo y *Dancing Queen* del grupo ABBA? Ambas piezas musicales pertenecen a géneros y autores distintos, pero comparten, al menos, la categoría del arte musical. Entonces, si alguien quisiera comprender su estructura precisaría de aquel teórico de la música. La visión ingenua no encontraría similitudes o serían probablemente vagas. El teórico, por otro

8. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 54.

lado, brindaría elementos para ensamblar la equivalencia que, a primera vista ingenua, pasa desapercibida; estos elementos bien podrían ser los tiempos del compás, el tipo de notas tocadas, la afinación en sostenidos o bemoles, la clasificación de instrumentos e incluso el sentimiento que pretende proyectar cada obra, elementos rebelados gracias a un análisis que ha superado la ingenuidad.

Ahora bien, contar con una apreciación teórica de ciertas artes no es suficiente. El mundo es mucho más complejo que la música, por eso debe existir una "teoría sobre la realidad", la cual, desde luego, operaría con un método riguroso para describir las inalterables esencias y todo lo que ella implica. ¿Cómo dar con esta colosal teoría? Ricardo Guerra afirma que a través de la fenomenología, pues "la fenomenología como sistema sería la explicación de la totalidad del mundo".[9] Husserl compartiría, sin duda, tal juicio.

La división entre visiones ingenua y teórica es *prima facie* una clasificación útil, pero está lejos de ser una clasificación última. Husserl propone con mayor profundidad una división de actitudes que ayuda a recorrer el camino con mayor fertilidad: una *actitud espiritual natural* y una *actitud espiritual filosófica*, conceptos expuestos en las lecciones de *Cosa y espacio* de 1907 (Hua XVI).[10]

Entre las dos actitudes, sólo la filosófica tiene la capacidad de fundamentar con universalidad y rigor. La actitud natural, a pesar de abarcar una apreciación teórica de la naturaleza y el mundo (en su sentido más materialista), continúa en cierta medida en la ingenuidad, ya que "la meta de la ciencia de la naturaleza es conocer de modo rigurosamente científico, objetivamente válido, estos datos que se dan por supuestos",[11] es decir, asume todavía el mundo como dado y depende de la sensibilidad para construir la realidad.

47

En la actitud filosófica, la investigación requiere una crítica aguda que perfora las entrañas y critica todo cuanto previamente es asumido; en ese sentido, el espíritu filosófico cuestiona las posibilidades del conocimiento motivado por un motor cartesiano radicalizado. El teórico musical antes ejemplificado daría por sentado, mediante su teoría, que todos los individuos escuchan con la misma intensidad y el mismo sonido una nota do o un mi bemol en el piano, por la lógica predispuesta antes señalada en la que vive (actitud natural); en una crítica radicalizada, afirmar lo anterior sería impropio: no hay evidencia de que todos escuchen lo mismo cuando escuchan, lo único seguro es que el fenómeno "sonido" se aparece (actitud filosófica). Si vamos más lejos, en un sueño –como el que se cuenta de Giuseppe Tartini con el diablo violinista– una persona puede percibir el sonido, aunque no se encuentre

9. (1989, p. 38)

10. Para una lectura completa de estas lecciones, cfr. Luis Canela Morales, "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*, 2014, núm. 9, pp. 5-18; "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de Cosa y espacio de 1907", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, enero 2013, núm. 47, pp. 751-766; "Percepción, atención y conciencia de identidad en *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, de Edmund Husserl", en este libro, pp. 9-25.

11. Husserl, *La filosofía, ciencia rigurosa*, p. 21.

concebido en lo que comúnmente entendemos por realidad, ya que espacio y tiempo no son elementos condicionantes a la esencia: ya sea sueño, alucinación o mundo físico, el fenómeno significa y aparece.

Según Husserl, el error de las ciencias no consiste en asumir la existencia del mundo, sino en aceptarla como única forma fenoménica, además de caer en el prejuicio de creer que lo que se aparece trae consigo todos los ingredientes captados por los sentidos. Así, Husserl acepta que el acto de aparecer (lo que se manifiesta sin importar el plano) cumple como principio de análisis.

Con la siguiente premisa, puede comprenderse mejor la postura de Husserl al hablar sobre una filosofía que se mueve en el reino de las cosas mismas y, por ende, la única capaz de fundamentar como ciencia rigurosa, cumpliendo su función como base de toda ciencia posterior: "Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. Está dado como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar".[12]

De hecho, en *La filosofía, ciencia rigurosa* afirma que "desde sus inicios la filosofía ha pretendido ser ciencia rigurosa: la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras".[13] La cientificidad filosófica que el autor trabaja durante el resto de su vida tiene la encomienda de ser la teoría prístina del mundo como se nos presenta, de ahí que utilice también el aristotélico nombre de *filosofía primera*: "Filosofía primera, ¿cómo debe interpretarse su sentido literal? Obviamente tendría que ser una filosofía que en el conjunto y la totalidad de las filosofías que constituyen la filosofía, es la primera"[14] o, dicho de otro modo, la fundamental.

48

La tarea que se le imputa a la filosofía exige demasiado, pero sólo cumpliendo tal labor la turbulencia que inquieta sus aguas será disipada. De esta manera, las ciencias en general podrán superar su crisis, porque "la filosofía sería la lucha de la humanidad por comprenderse a sí misma, la revelación de la razón universal innata a la humanidad en cuanto tal. De ahí la responsabilidad del filósofo ante la humanidad".[15]

Los grandes iniciadores

El nombre de una filosofía convertida en ciencia rigurosa es *fenomenología*. Para llegar a tal afirmación, es necesario puntualizar el recorrido que Husserl trazó. De momento basta con señalar que la fenomenología desde su nacimiento tuvo múltiples transformaciones, hasta llegar a ser lo que Husserl estructuró. Hoy, debido a su exigencia con el mundo, podría considerarse una ciencia incompleta con trabajo infinito. En el proceso de su construcción,

12. Husserl, *La idea de la fenomenología*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 37.
13. Husserl, *La Filosofía, ciencia rigurosa*, p. 7.
14. Husserl, *Filosofía primera*, Barcelona / Bogotá, Norma, 1998, p. 14.
15. Pereira de Freitas, *op. cit.*, p. 29.

Husserl reconoce sus grandes iniciadores: el inmortal Platón y el ilustre René Descartes:

> En primer lugar nombro a Platón o al incomparable astro doble Sócrates-Platón. La concepción de la idea de la verdad y auténtica ciencia, o lo de que por mucho tiempo significó lo mismo, la idea de la filosofía, así como el descubrimiento del problema del método, conduce a estos dos pensadores y en cuanto a concepción acabada, a Platón.
> En segundo lugar nombro a Descartes. Sus *Meditationes de prima philosophia* significan en la historia de la filosofía un comienzo completamente nuevo debido a que ellas intentan descubrir en un radicalismo sin precedentes el comienzo absolutamente necesario de la filosofía y extraerlo del conocimiento en sí mismo absoluto y completamente puro.[16]

Para nuestro autor, en estas dos figuras se presencia la potencia de una filosofía que puede generar un sistema adecuado para la lectura del mundo, aunque consideraba que sólo se permitieron vislumbrar lo que él proponía volver un hecho. El proceso de meditación, la aspiración a un sistema capaz de unificar todo bajo la suprema guía de la razón pura es, sin duda, el primer germinal de la filosofía como ciencia primera.

49

El primer iniciador: Platón y las ideas

No sorprende que Husserl reparara en Sócrates, por contar con un método que conducía el espíritu de búsqueda, y en Platón, por su colosal sistematización que pretendía llevar a la filosofía a la universalidad. De estos grandes maestros, el planteamiento principal es poner la vida bajo un minucioso examen para dar con las ideas supremas. No obstante, Husserl rechaza la cosmovisión supraterrenal del *topus uranus*, pero reconoce que las verdades del mundo, conformadas por una descripción ya purgada de ingredientes sin fundamento, pueden ser alcanzadas con el método correcto. Para él no es la dialéctica sino el método fenomenológico, y aunque ni Sócrates ni Platón encontraron este sendero, observa en ellos la actitud crítica de superar las apariencias de un mundo que damos por determinado.

Husserl también compartió con Platón la idea de la constitución de una vida social guiada por la razón, la cual discute en *Político* y describe en la magna obra *República*, cuyo *ethos* está normado por la suprema Idea del Bien. Similarmente, Husserl, en una etapa madura de su filosofía, plantea un proyecto social edificado sobre una ética que ha de comprender las intersubjetividades en su relación con las esencias. Estas reflexiones están expuestas en los ensayos *Renovación del hombre y de la cultura*.

Platón destacó entre otros pensadores de su tiempo por su insistencia en la verdad, a la que atribuía el carácter puro e inalterable, en contraste con

16. Husserl, *Filosofía primera*, p. 20.

el pensamiento sofista. Para él, sólo la filosofía podía recorrer el camino hacia lo divino, es decir, cualquiera que prestara su vida a la virtud y al ánimo por lo bello y lo verdadero estaba filosofando. Este deseo de búsqueda virtuosa inspiró las múltiples formas de conocimiento y se convirtió en la semilla de diferentes frutos.

> Hablando en términos generales, es sabido que la ciencia en nuestro sentido europeo es una creación del espíritu griego. Su nombre original es filosofía, su ámbito de conocimiento, el universo entero de lo que existe en general. La filosofía se ramifica en disciplinas particulares, cuyas ramas principales reciben la denominación de ciencias, mientras que sólo se llaman filosóficas a las que de entre ellas se ocupan en general de cuestiones que conciernen por igual a todo lo que existe. Pero el antiguo concepto universal de filosofía, que reúne en concreto a todas las ciencias, es imprescindible ya por siempre.[17]

Puede afirmarse que Husserl deseaba superar un mundo atrapado en una telaraña de sofistiquería, la cual habría abierto con gran éxito un panorama multidisciplinario, pero inconsistente. En realidad, la inconsistencia es el problema, ya que la diversidad del mundo enriquece enteramente al ser humano en su complejidad; sin embargo, si contamos con múltiples representaciones que carecen de rigor en sus bases, no se puede obtener más que crisis. Hablamos, entonces, de un mundo abundante, pero sin trasfondo, de una realidad sin consistencia en su suelo, de un devenir incierto y una contradicción constante entre visiones.

50

> La Modernidad filosófica se vuelve así un esfuerzo incesante por penetrar en esta nueva dimensión, por alcanzar los conceptos correctos, los planteamientos correctos y métodos correctos. Pero el camino es largo. Se entiende así el que, pese a su voluntad de ciencia, que no puede ser más firme, la Modernidad no llegue a una única filosofía que satisfaga la motivación trascendental. En lugar de ello, tenemos la multiplicidad de los sistemas en contradicción unos con otros.[18]

Con todo esto quedan expresas las intenciones de Husserl y su motivo de establecer una íntima aproximación con la filosofía de Platón, que consideró crucial. El método socrático y la intención de alcanzar las ideas son sólo arcaicos intentos de un sendero con espíritu científico, puesto que no se detienen hasta penetrar la verdad para eliminar supuestos y dedicarse a la contemplación. Por tanto, no es descabellado pensar que Sócrates y Platón fueron en principio fenomenólogos rudimentarios, quienes tenían la cabeza en el cielo, pero los pies bien plantados sobre la tierra; o, en su caso, que Husserl fue en gran medida un renovado y perfeccionado platónico.

17. Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, pp. 530-531.
18. *Ibidem*, p. 533.

El segundo iniciador: Descartes y la duda metódica

La influencia de Descartes en el pensamiento occidental ha sido decisiva. Al hombre de la claridad y la distinción se le refiere comúnmente como el iniciador de la filosofía moderna, ya que sentó las bases para que las grandes teorías intelectuales de Gottfried Leibniz y Baruch Spinoza vieran la luz bajo un racionalismo ascendente. Asimismo, abrió el camino a la configuración del concepto *yo* como fundamento epistemológico y mostró su inclinación, al igual que Husserl, por encontrar un suelo seguro para la filosofía. Aunque creyó haber alcanzado el fundamento final en el yo con un método de duda que no descansa hasta tener certezas, el tiempo dejaría ver que incluso el fundamento cartesiano podía ser aún más radicalizado y, por tanto, profundizar la búsqueda hacia una base todavía más primigenia que no se petrificara en la subjetividad en un plano egológico.

> Pues la ciencia sólo puede ser ciencia en sentido de ciencia última –filosofía–si determina teóricamente el mundo y toda objetividad del conocimiento de tal manera que todo enunciado verdadero, que es entonces producción del conocimiento, está exento de toda posible oscuridad y contradicción que pueden perturbar de alguna manera al objeto del conocimiento.[19]

El proyecto de una filosofía que avanzara metodológicamente hasta hallar lo que fuera claro y distinto atrajo a Husserl, quien consideraba a Descartes como el filósofo que había propuesto de manera clara el principio de una auténtica filosofía como ciencia rigurosa, con la herramienta clave de la conciencia y un método estricto.

51

Como se mencionó anteriormente, la disputa entre autores entorpecía el progreso de la filosofía, sumiéndola en una batalla de posturas que no conseguían formar una colaboración científica en la que nombres y apellidos pasaran a ser irrelevantes. La filosofía requería ser el edificio de todos sin ser siervo de nadie; por ello, la obra cartesiana destacó del panorama: "Las meditaciones cartesianas no pretenden ser, pues, un asunto privado del filósofo Descartes, sino el prototipo de las meditaciones necesarias para todo filósofo que de nuevo comience".[20] El sendero que Descartes desarrolló dio como resultado un pensamiento analítico sustentado bajo los principios lógicos que terminarían dándole al ser humano el carácter de sustancia pensante.

En esta sustancialidad Husserl se separa. Naturalmente, el filósofo francés logró que el concepto del yo reemplazara definitivamente la idea del alma, pero su discurso haría del ser humano un ser puramente psicológico. Husserl, por otro lado, no se detuvo en esta visión, pues llevó la idea hasta el *yo trascendental*, es decir, una conciencia que está además necesariamente vinculada al mundo y no encapsulada en su mismidad; no pone en duda el mundo como lo plantea Descartes, sino que neutraliza sus juicios con una

19. Husserl, *Filosofía primera*, p. 101.
20. Husserl, *Las conferencias de París*, p. 4.

puesta entre paréntesis. Por eso, mientras Descartes duda de todo y no espera dar por sentado nada que no sea claro y distinto, Husserl extrae de los objetos su esencia, sin importar si son captados por los sentidos o si se tratan de un sueño o ilusión: reconoce en ellos una manera de manifestarse que se pronuncia. La existencia material se torna ambigua, pero su carácter de fenómeno aparece, de ahí que el filósofo alemán mencione en las conferencias de París que "el mundo concreto entero es para mí, en vez de existente, fenómeno de ser":[21] el yo trascendental es derivado de la relación conciencia-mundo en el que está funcionando, no se encierra cartesianamente en sí mismo, pues se encuentra existiendo en el mundo.

La fenomenología como reestructuración de la filosofía

La evolución del pensamiento husserliano permitió el nacimiento de la fenomenología, la filosofía auténtica. La fenomenología se presenta como un estudio con voz propia y no como un compendio de celebridades, es filosofía en sentido puro, acuerpa conocimiento a través de las vivencias, partiendo de todo aquel que la practica, quien se mueve necesariamente en el plano de los fenómenos esenciales, por lo que toda subjetividad aprecia un objeto en su sentido originario del que no debe decirse nada más que lo que aparece.

En ese sentido, se trata no de una disciplina que busque encontrar su significado dependiendo del pensador en turno, sino de que el pensador en turno contribuya a explicar su mundo y su tiempo partiendo de los elementos indubitables obtenidos mediante la fenomenología. "Para Husserl, el saber no es algo que se adquiere de modo definitivo, sino que él lo considera como el devenir esencial de la razón, un proceso de desarrollo de carácter teleológico".[22] Con esta característica, la fenomenología se convierte en el modelo que todo partícipe de la filosofía debe practicar si pretende fundamentar el mundo de forma inteligible.

52
52

> La meta de la filosofía, o sea, también, de la fenomenología trascendental: lograr al menos que los hombres individualmente y la humanidad en su conjunto se pongan en camino hacia la meta, situada por siempre en el infinito, de una vida racional perfecta, de una vida absoluta y radicalmente responsable de sí misma.[23]

El sujeto cartesiano deja su lugar a un sujeto trascendental, que vive fenomenológicamente y se convierte en el oráculo por el cual todo se colorea de sentido mediante su relación con la conciencia. No es lícito determinar un mundo dado de validez sin antes comprender su esencia, es absolutamente necesario un análisis mediante una *reducción fenomenológica* para dar con las bases seguras de la visión humana. Por eso, la idea de "verdad" tradicio-

21. *Id.*
22. Pereira de Freitas, *op. cit.*, p. 28.
23. Zirión, *op. cit.*, p. 332.

nalmente aceptada como un juicio emitido sobre lo qué es y está puesto se desplaza, ya que ahora se reconoce la verdad como aquello configurado por diferentes expresiones humanas a través del tiempo y la cultura, ejecutadas con elementos fenomenológicos. Este mundo es el puesto en duda por Descartes y neutralizado por Husserl; para Husserl el mundo es *trascendental*, pues tiene en cuenta que el objeto posee la cualidad de aparecerse. Así, Husserl coloca entre paréntesis todo lo aceptado como cierto sobre ese objeto para aproximarse al puro fenómeno que se aparece. Explica en *Fenomenología y Antropología*:

> El mundo sigue apareciendo tal como aparecía, el vivir mundo no se ha interrumpido. Mas el mundo es ahora mundo "entre paréntesis", mero fenómeno, y justo fenómeno de validez en el torrente de la experiencia, de la conciencia en general, la cual es ahora, empero, conciencia trascendentalmente reducida. De ella es inseparable, claro está, este fenómeno universal de validez *mundo*.[24]

En Husserl, la correlación del ser humano con el mundo es clave: no pueden entenderse el uno sin el otro. Se trata de un bicondicional con el cual se vive bajo el impulso de la intencionalidad. La trascendencia entonces es parte de la vivencia fenomenológica, que ha superado el empirismo común basado precisamente en la pura experiencia, asumiendo formas y colores mediante los sentidos y, a su vez, superando la idea de la sustancia cartesiana que sólo se reconoce a sí misma, acto que por cierto lo reducía a un psicologismo. Para la fenomenología, la relación conciencia-mundo da sentido al fenómeno, el cual debe ser comprendido en su inmanencia y no bajo las suposiciones impuestas. Esta conexión es el germinal de la constitución del mundo como tal, del mismo modo que una flor depende de la semilla y la tierra para existir.

53

En la fenomenología, el proceso de acercamiento a la esencia requiere poner entre paréntesis los ingredientes del objeto. Esta acción es denominada *epojé*, es decir, una retención de la validez de los elementos ingredientes con el propósito de dar con el punto prístino evidente e innegable. Por ejemplo, si nos acercamos a una tienda departamental y nos colocamos frente a la exhibición de lámparas, encontraremos diferentes formas, colores y tamaños, pero en cada una de ellas está la esencia "ser lámpara". ¿Qué es este elemento? Será evidente luego de neutralizar lo que es secundario, como las formas y colores, y dejar como residuo la esencia misma de la lámpara.

> No hemos suprimido nada, sencillamente hemos conseguido que todos esos datos no operen como objetivamente válidos sobre nosotros. Hemos descubierto que no se autojustifican y que en su nivel no se encuentra principio de justificación. Por eso hay que remontarse a un nivel superior: el trascendental. No hemos perdido nada, todo sigue ahí como materia y elementos de nuestra vida y

24. En Husserl, *Textos breves (1887-1936)*, p. 536.

> de nuestras creencias espontáneas, pero ya no lo aceptamos como críticamente válido.[25]

Husserl acude a la *epojé* para conseguir la esencia, por eso su empresa se traduce como el recorrido de la *reducción eidética,* mismo que da cuenta de la pura esencia fenoménica. Ahora bien, este proceso es radical por utilizarse no sólo en el mundo exterior; Husserl, a diferencia de Kant, Descartes y Platón, también lo vuelca sobre la conciencia misma, analizando desde esta reducción el *cogito,* asaltando el yo cartesiano y aterrizando en una *yoidad* más profunda. Es crucial entender la naturaleza del yo husserliano, dado que puede comprenderse como un yo radical; no debe confundirse con el yo cartesiano ni con el kantiano (otro caso común), pues cada yo tiene una configuración propia, pero únicamente el husserliano se extiende más allá de cualquier yo constituido.

Kant tomó su yo para enfocar su crítica de la razón con la intención de purgar la metafísica de la filosofía y comprender cuáles eran los elementos de la razón científica a los que concedía validez absoluta. Su yo era incognoscible y conformado por *a prioris* que sirvieron como base a la lógica de la ciencia mediante las categorías. Husserl, sin embargo, hace una crítica de la razón y sus elementos y, en consecuencia, de todo producto edificado por ella, incluyendo, desde luego y como se ha mencionado antes, las ciencias naturales.

El caso de Descartes es diferente, pero también es primordial aclararlo. El racionalista francés pone sobre la mesa un yo fundamental que detonó una transformación filosófica innegable; no obstante, es un yo encontrado en sí mismo. Por ello, algunas críticas clásicas lo han culpado de solipsista; esto genera una defensa divina, sosteniendo a Dios como un agente externo, fuente de verdad y benevolencia. Aunque Husserl no toma directamente la discusión de Dios[26] en Descartes, sí encuentra una inconsistencia en su pensamiento, ya que da como verdadera la existencia de un ente incognoscible y no el mundo que es en realidad, el elemento con el que el yo necesariamente coexiste.

54

En cuanto al divino Platón, sabemos que jamás recurrió a la idea del yo; sin embargo, el concepto de *alma* cubre esta necesidad en su discurso. El alma indivisible que reside en cada persona fue en todo momento la premisa clave del platonismo. El filósofo griego marcó la historia para siempre, su legado es inconmensurable y la profundidad de sus textos dignos de revisión, aunque, al igual que Descartes y Kant, no criticó este principio. Criticó sus propias ideas y muchas de las condiciones humanas, pero nunca volcó su juicio sobre la esencia del concepto del alma, ni siquiera en *Fedón*, diálogo enfocado únicamente en demostrar su existencia y su relación con las ideas.

25. Sergio Rábade Romeo, "El sujeto trascendental en Husserl", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1966, núm. 7, p. 14.

26. Sobre la idea de Dios, el autor rescata un análisis de Johann Fichte en "El Ideal de humanidad de Fichte", en el que deja clara su concepción cuando menciona: "Dios es el orden moral del mundo, otro Dios no puede haber. Por otra parte, este Dios sí es por completo inmanente al yo absoluto. No es una sustancia externa, una realidad fuera del yo que introdujera su acción en el yo. El yo es absolutamente autónomo; lleva en sí su Dios como idea-final que anima y guía sus acciones originarias, como principio de su propia razón autónoma" (Husserl, "Fichte's Ideal of Humanity [Three lectures]", en Husserl Studies, 1995 (12), p. 119).

Conclusiones. El filósofo como funcionario de la humanidad

Para Husserl, el fenomenólogo es tanto en práctica como en teoría un filósofo, funcionario de la humanidad, cuyo papel es fundamentar la cultura, el lenguaje, las emociones y demás esferas de la realidad, desde el yo trascendental.

Para lograr una apreciación final del filósofo en Husserl debe considerarse que el espectro de la fenomenología es colosal: en tanto ciencia que construye el sentido sobre cómo se interpreta y se vive el mundo, logra atravesarlo todo. Sin embargo, este proyecto no es nuevo ni exclusivo del pensamiento de Husserl. Sócrates y Platón se dedicaron teóricamente a la constitución de una polis perfecta, aquella que ha alcanzado una sociedad utópica conformada por hombres y mujeres que dirigen su vida bajo los designios de la razón, conformando un Estado resguardado por la autoridad del filósofo-rey, quien habría contemplado las ideas perfectas del Bien y la Belleza.

En la fenomenología, la sociedad también debe construirse, pero no bajo la dirección de un individuo, sino a través de una actitud científica colectiva sobre las vivencias mismas que han alcanzado la certeza de los objetos yendo a las cosas mismas, gracias a un estilo de vida con espíritu fenomenológico: "Sujetos, entendidos como mónadas, que, por su intencionalidad constituyente común, 'constituyen un solo y mismo mundo'".[27] El Bien integrado mediante la razón y derivado de la interacción de la conciencia-mundo produce en consecuencia una sociedad última y reformada. Queda claro que Husserl no abandonó la idea de un bien escultor de la sociedad, más bien la despegó de su condición supraterrenal platónica. En *Renovación del hombre y la cultura* expresa lo siguiente:

55

55

> Si pronunciamos un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, o sea, sobre la cultura con la que nuestra humanidad se cultiva así misma y cultiva el mundo que lo rodea, ello implica que creemos en una "buena" humanidad como posibilidad ideal. Encerrado en nuestro juicio, yace implícita la creencia en una "verdadera y auténtica" humanidad como idea objetivamente válida conforme a cuyo sentido ha de reformarse la cultura que existe de hecho; y tal ha de ser, obviamente, la meta de nuestros afanes reformadores.[28]

Una auténtica humanidad sería aquella que ha instalado en sus cimientos una actitud fenomenológica y ha reformado la visión universal de su espíritu. Esto, desde luego, es una labor que el filósofo como funcionario de la humanidad ha de desempeñar como un reformador que predica con su vida, porque "la meta de la filosofía y por ende de la fenomenología, está vinculada, pues, a los intereses y metas generales de la vida".[29]

Dicho proyecto ambiciona, al igual que el cartesiano, convertir la filosofía a una *mathesis universal*, una base segura para toda creación y derivación

27. Pereira de Freitas, *op. cit.*, p. 26.
28. Husserl, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2012, p. 20.
29. Zirión, *op. cit.*, p. 331.

del pensamiento filosófico. En este sentido, el funcionario de la humanidad, es decir, el filósofo o el fenomenólogo, tiene hoy en sus manos el deber de continuar la ciencia que Husserl constituyó para todo aquel que pretenda proceder auténtica y filosóficamente. No se trata de un husserlianismo, sino de la fenomenología que se tiende al infinito para configurar las esferas de la realidad en un constante devenir.

Bibliografía

BADIOU, Alain, *La República de Platón*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

CANELA Morales, Luis Alberto, "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*, 2014, núm. 9, pp. 5-18.

____, "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio de 1907*", en *Eikasia*. *Revista de Filosofía*, enero 2013, núm. 47, pp. 751-766.

____, "Percepción, atención y conciencia de identidad en *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, de Edmund Husserl", en *Entrecruces fenomenológicos*. *Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri*, coordinado por Luis Alberto Canela Morales. Xalapa, Universidad Veracruzana-Biblioteca Digital de Humanidades, 2022, pp. 7-22.

DESCARTES, René, *Discurso del método*. México, Porrúa, 2010.

____, *Meditaciones metafísicas*. México, Porrúa, 2010.

GUERRA, Ricardo, "Significación actual de la fenomenología", en *Actualidad de Husserl*, compilación de Antonio Zirión. México, Alianza, 1989, pp. 37-50.

HERRERA Restrepo, Daniel, "Husserl y el mundo de la vida", en *Franciscanum*, enero-junio 2010, núm. 153, pp. 247-274.

HOYOS Vázquez, Guillermo, "El filósofo: funcionario de la humanidad, según E. Husserl", IV Foro Nacional de Filosofía Manizales, 1980.

HUSSERL, Edmund, *Filosofía primera*. Barcelona / Bogotá, Norma, 1998.

____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

____, *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid, Encuentro, 2009.

____, *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

____, *Las conferencias de Londres*, Salamanca, Sígueme, 2012.

____, *Las conferencias de París*. México, UNAM, 1988.

____, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona, Anthropos, 2012.

____, *Textos breves (1887-1936)*. Salamanca, Sígueme, 2019.

KANT, Immanuel, *Lógica*. Buenos Aires, Corregidor, 2010.

NICOL, Eduardo, "Homenaje a Edmund Husserl", en *Actualidad de Husserl*, compilación de Antonio Zirión. México, Alianza, 1989, pp. 21-36.

PEREIRA de Freitas, João S., *E. Husserl: La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid, Emesa, 1980.

PLATÓN, *Leyes*. Madrid, Gredos, 1999.
____, *Político*. Madrid, Gredos, 2000.
____, *República*. Madrid, Gredos, 1988.
RÁBADE Romeo, Sergio, "El sujeto trascendental en Husserl", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1966, núm. 7, pp. 7-27. Recuperado de: https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM6666110007A.
ZIRIÓN, Antonio, *Actualidad de Husserl*. México, Alianza / UNAM / Fundación Gutman, 1989.
____, "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl", en *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)*, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2016, pp. 323-340.

Origen y fundamento del conocimiento. Un análisis de la intuición sensible y categorial en la quinta y sexta de las *Investigaciones lógicas,* de Edmund de Husserl

Sergio Ledezma Ramírez
Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino

Relación entre intuición y conocimiento

A partir de la época moderna con Francis Bacon y en general con los empiristas modernos, en el aspecto epistemológico el problema giró en torno a la experiencia como fundamento, origen y validez del conocimiento. Según los seguidores del Círculo de Viena, sólo podría ser válido aquel conocimiento que tuviera algún referente inmediato con la realidad, que fuera medible y experimentable.[1]

Al aplicar el método fenomenológico, Husserl parte del análisis de los contenidos de la conciencia (contenidos intencionales), pero retoma el concepto escolástico de la *inexistencia intencional* y el de la *intuición*, a la que reconoce como el medio primigenio de conocimiento, fiel al principio que señala que no hay nada en el entendimiento que no haya pasado por los sentidos. Una intuición directa del objeto significa ir al ser de la cosa misma y reconocer su existencia, independientemente del sujeto.

58

La intuición es relevante en la sexta investigación lógica, pues es la base para analizar lo dado a la conciencia. En ese sentido, adquieren relevancia los conceptos *intuición sensible* e *intuición categorial*, así como el papel que estos dos tipos de intuición juegan en la crítica del conocimiento, además de la génesis de las formas categoriales y su relación con las intuiciones sensibles. Al respecto, Husserl señala que es posible intuir no sólo lo dado sensiblemente, sino también las formas categoriales que nos son dadas –y son fundadas– en los objetos sensibles. En el tema de la intuición categorial se describe la génesis de los actos categoriales y su relación con la intuición sensible o entre lo sensiblemente intuido (lo real) y lo inteligido como forma eidética.

Lo sensible y las formas categoriales son de naturaleza completamente distinta y aparentemente no pueden tener relación: mientras lo sensible pertenece al ámbito de los objetos físicos, lo categorial pertenece al ámbito de lo eidético. A lo largo del análisis de los contenidos intencionales puede obser-

1. Moritz Schlick en Friedrich Stadler, *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*, México, FCE, 2013.

varse claramente el papel de la intuición en el proceso cognoscitivo, durante el cual es posible darse cuenta de que el proceso de intuición no es un acto simple de aprehensión, sino uno complejo que combina la intuición con algunas funciones de la conciencia.

Ante la problemática planteada surgen las siguientes preguntas: ¿cómo es posible el conocimiento? ¿Cuáles son los elementos que intervienen en el proceso cognitivo? ¿Cuáles son los elementos y las condiciones que permiten el conocimiento? ¿Es posible la intuición categorial? ¿Cómo es posible la aprehensión de las formas categoriales?

De manera previa podemos decir que el análisis de los contenidos intencionales a través del método fenomenológico muestra las características esenciales y el papel que desempeñan la intuición sensible y la intuición categorial en una crítica del conocimiento. Además, por medio de este análisis podremos advertir las posibilidades, los límites y la validez del conocimiento adquirido a través de las intuiciones.

Quinta investigación lógica. Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos

Una frase que sirve de introducción para este apartado es aquella de San Agustín que Husserl menciona como colofón en las *Meditaciones cartesianas*: "*Nola foras ire, inte redi, interiore homine hábitat veritas*".[2] Debido a que la intención de las *Investigaciones* quinta y sexta es analizar los contenidos de la conciencia, y no sólo lo percibido por los sentidos, serán las que Husserl toma como base para el análisis y una crítica del conocimiento. De acuerdo con la frase, no hay que mirar hacia afuera, sino hacia dentro de nosotros mismos, hacia lo que nos pertenece y tenemos de más íntimo, para desentrañar eso que permanece aparentemente velado ante nuestra vista: nuestra conciencia.

59

No se trata, por lo tanto, de descripciones de hechos mundanos, ni la exposición de alguna teoría metafísica, ni de interpretaciones personales por parte del autor, ni siquiera de una teoría filosófica, aunque esto sirva a la filosofía.[3] La solución al problema de la verdad puede encontrarse en el terreno de los contenidos de la conciencia, alejada de cualquier sistema metafísico y sistema epistemológico dogmático.

La quinta investigación lógica tiene una importancia particular, pues aborda temas y conceptos tratados por varios filósofos –Aristóteles, Tomás de Aquino y David Hume, entre otros– a lo largo de la historia, los cuales tienen que ver con la relación entre los objetos y la conciencia: cómo el sujeto se relaciona con los objetos, los aprehende, los hace suyos y los hace objeto de conocimiento. El tema de los objetos "en" la conciencia ha sido polémico y problemático, por lo que el concepto de inexistencia intencional, retomado

2. 'No vayas fuera de ti, quédate en ti mismo, la verdad habita en el interior del hombre'. // Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005, p. 211.
3. *Ibidem*, p. 596.

de la escolástica por Franz Brentano,[4] abre una puerta a la solución, ya que da la pauta a Husserl para analizar y desarrollar los contenidos de la conciencia desde una perspectiva fenomenológica.

"No se trata de aplicar conceptos puros al dato sensible a fin de constituir el objeto de conocimiento. El objeto está categorizado en sus propias determinaciones objetivas, dadas en la sensibilidad como materia de la representación".[5] Por este motivo, la quinta investigación lógica trata sobre las vivencias intencionales y sus "contenidos". No es casual que en el título de este apartado aparezca la palabra *contenidos* entre comillas, pues es un error considerar los contenidos de la conciencia como sus "ingredientes". Éste y otros temas relevantes serán analizados en este trabajo.

Conciencia y vivencia intencional

Como método de análisis de los contenidos de la conciencia, la fenomenología se basa en el análisis y la descripción de los datos de la conciencia, obtenidos mediante la intuición sensible o la categorial, y deja de lado cualquier tipo de especulación que no tenga esta base. En el caso de la percepción externa, cuando son percibidos los elementos reales de un objeto (momento de color, textura, aroma, entre otros), como fenómenos perceptivos son contenidos "vividos" o "conscientes" y pasan a formar parte de la conciencia, pero el objeto mismo sólo es percibido, no vivido, es decir, el objeto mismo –real– no pasa a formar parte de la conciencia, no entra en ella; sin embargo, a cada vivencia le corresponde como fenómeno perceptivo un elemento real.[6]

60

Es necesario aclarar, con respecto al concepto de *fenómeno*, que suele usarse de manera indistinta –y por lo tanto errónea– para designar al objeto aparente como tal y a la vivencia en que se nos "aparece" el aparecer del objeto, esto es, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo se nos da como supuestamente presente.[7]

La conciencia "interna" como percepción interna [y las vivencias (en general)]

Comúnmente el término *conciencia* es utilizado en el sentido de la "conciencia como percepción interna": aquella que acompaña las vivencias presentes y está referida a ellas como sus objetos. La percepción interna puede ser considerada como "percepción adecuada", pues lo que se percibe y está representado de manera intuitiva en la conciencia es dado realmente en la vivencia misma, sin añadirle ni atribuirle nada más que aquello que es vivido en y con la percepción.

Por su parte, toda percepción tiene como intención aprehender su objeto en su misma corporeidad. Cuando así sucede, se dice que la percepción es adecuada y en ella el objeto está presente en su misma corporeidad, de manera íntegra. Percepción interna y vivencia suceden de manera simultánea

4. Franz Brentano, *Psicología*, Buenos Aires, Kier, 1946, p. 26.
5. Manuel Abella, *Franz Brentano: Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, Morelia, Jitanjáfora Morelia, 2009, p. 204.
6. Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, 2ª ed, Madrid, Alianza, 2009, p. 477.
7. *Ibidem*, p. 478.

en una misma conciencia, por eso sólo la percepción interna puede ser considerada una percepción adecuada.

Sin embargo, es necesario aclarar los términos *percepción interna* y *percepción adecuada*. La primera se refiere a la percepción de las vivencias propias, que no siempre ni necesariamente son adecuadas; la segunda, a la percepción de objetos externos, aprehendidos de manera intuitiva, la cual, a fin de cuentas, se trata de una percepción interna, pues se tiene conciencia de las vivencias dadas en las representaciones intuitivas. De esta manera, desaparece la antítesis entre la percepción interna y la externa y es sustituida por percepción adecuada y percepción inadecuada. Esta última es una percepción meramente supuesta: aquella donde los contenidos sugieren, de manera presuntiva y análoga, algo trascendente. Aquí, contenido y objeto no se corresponden totalmente.[8]

En el caso de la percepción de una manzana, el objeto intencional es la manzana como representación formada por las vivencias que lo forman, como la sensación de color, la sensación de sabor, la sensación de su textura, etcétera, o sea, los ingredientes verdaderamente inmanentes.[9]

Análisis de las vivencias intencionales. Contenido descriptivo y contenido intencional

61

La fenomenología se trata de describir de manera fidedigna y sistemática los contenidos de la conciencia como aquella parte del alma que se encarga de captar y guardar los datos obtenidos por los sentidos, de los cuales tenemos conciencia en un momento dado. La psicología es, pues, una herramienta propedéutica para ascender a la filosofía trascendental. Con la descripción de los contenidos de la conciencia pasamos a una psicología descriptiva que dista mucho de ser filosofía. Como podemos observar, existe una relación íntima entre la psicología y las doctrinas específicamente filosóficas de la fenomenología.

61

Esta es la parte descriptiva que corresponde a un análisis psicológico en el plano empírico de la psicología como ciencia. No por nada Husserl llamó en un principio *psicología descriptiva* a la fenomenología. En esta parte del análisis fenomenológico se trata de descomponer las vivencias interiormente experimentadas, en sí y por sí, sin tomar en cuenta ninguna referencia al modo como se generan o surgen en la conciencia, ni su relación o conexión entre ellas.

Para el análisis de los datos de la intuición esencial fenomenológica o intuición esencial inmanente es importante señalar que dicha intuición parte de una clara intuición interna. Pero para que tenga validez *a priori* es necesario hacer una *epojé*[10] de lo intuido, así se convierte en una intuición esencial feno-

8. *Ibidem*, p. 774.

9. Los contenidos o ingredientes inmanentes son una clase especial de objetos, pero no son "cosas". Son las vivencias en el sentido habitual: los datos de sensación, los fenómenos o apareceres. Integran el acto, hacen posible la intención como puntos de apoyo necesarios, pero no son los objetos representados en el acto (*Ibidem*, p. 496).

10. Con este término, Husserl designa la operación de la reducción fenomenológica o reducción tras-

menológica, y luego hacerla una ideación inmanente, fundada en la intuición interna. Con base en lo experimentado intuitivamente, y tomado desde el punto de vista de su contenido puro, podemos hacer ideaciones e intuir esencias y conexiones generales que serían *a priori* de posibles idealizaciones de la especie correspondiente.

Sexta investigación lógica. Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento

Conocimiento estático

Una vez que el objeto percibido es dado como presente y es conocido –como "este objeto" que tengo ante mí–, se realiza una clasificación del objeto como "este objeto" en particular. La expresión significativa lo señala de manera particular y específica, con lo que se establece una relación directa e íntima entre los dos actos: la vivencia y la significación. Esta relación entre la expresión significativa y el objeto percibido como objeto conocido es meramente nominativa. Aquí el nombre se superpone a la cosa percibida, como si fuera un "traje a la medida": la expresión señala de manera directa al objeto percibido en un acto de conocimiento fundado sobre el acto de percepción (conciencia estática).

En este tipo de casos específicos donde el objeto es "dado" como presente se fusiona la vivencia expresiva con la percepción correspondiente en un único acto: el conocimiento del objeto como "esta pluma". El acto significativo y las vivencias se funden en una unidad de acto –una unidad intencional– y no en una mera suma o coexistencia de actos donde el objeto *pluma* es conocido como pluma por medio de este conocer, y precisamente por este conocer –porque se conoce– es llamado *pluma*. Llamar *pluma* a lo intuido y conocer lo intuido como tal (como pluma) significa lo mismo, son equivalentes. Yo llamo *pluma* a lo intuido porque lo conozco, y porque lo conozco lo llamo *pluma*.[11]

62
62

En el acto de conocer y en el que nombramos algo dado intuitivamente podemos identificar los siguientes elementos: mero objeto → intuición (percepción sensible con carácter tético) → expresión significativa (nominativa) → fusión de la vivencia con la percepción → conocimiento del objeto. En este esquema los elementos forman parte de una unidad indivisible, por lo que únicamente es posible separarlos e identificarlos de manera abstracta; en este

cendental. Su significado etimológico es 'suspensión' y se relaciona con el sentido de "suspensión del juicio" de la doctrina estoica. En el contexto de la fenomenología de Husserl, debe considerarse simplemente como sinónimo de *reducción fenomenológica*. "Significa poner-fuera-de-ejecución la creencia en el ser con respecto al mundo de experiencia, y lo que gracias a ello le resulta por primera vez posible una consideración teórica de la 'subjetividad pura'" (Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro* I, 2ª ed. México, FCE / UNAM, 2013, p. 472). "Esto quiere decir sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, que tienen que tomarse exactamente como se dan en la simple evidencia, de un modo puramente 'intuitivo', y mantenerse libres de todas las interpretaciones que les atribuyen algo más de lo puramente intuido" (Husserl, *Meditaciones cartesianas*, p. 78).

11. Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 610.

caso se presentan de manera lineal para efectos de su análisis e identificación como componentes del conocimiento estático. Este orden no es estricto, pues se trata de una acción simultánea, por lo que también es válido decir que un objeto, al cual nos referimos con algún nombre (de ahí su carácter tético y nominativo), lo identificamos (o decimos que lo conocemos) en el mismo instante en que lo percibimos.

La conciencia de cumplimiento. Conocimiento estático y conocimiento dinámico

En el apartado anterior analizamos la relación entre las vivencias y la expresión nominal, en ese orden. Existe, sin embargo, otro caso en el que se presenta primero una intención significativa y luego la intuición correspondiente (su correlato), lo que hace surgir en la conciencia una conciencia de cumplimiento, a la cual Husserl llama *conciencia dinámica*.[12]

En este caso el contenido intencional de ambos –el de la intención significativa y el de la intuición correspondiente– es congruente y se corresponde en cierto grado. Lo representado en ambos actos es la misma cosa objetivada, por lo que existe una correspondencia entre la esencia intencional del acto intuido y la esencia significativa del acto expresivo, es decir, se cumple en la intuición lo dado en la intención significativa.

En la esfera del conocimiento podemos decir que el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto[13] o de una proposición. En esta relación, los dos actos (el significativo y el intuitivo), cuya relación es temporal –es decir, no son simultáneos, sino que uno le sigue al otro–, se funden en un acto cognoscitivo, mientras que en la cognición estática la intuición y la significación coinciden temporal y objetivamente en una sola conciencia,[14] como ya vimos. Si comparamos las "objetividades" contenidas tanto en la intuición como en la significación, nos daremos cuenta de que ambas coinciden, con lo que tenemos una identidad objetiva. Al momento en que tenemos conciencia de cumplimiento de la significación en la intuición y de la coincidencia de las objetividades podemos designarlo como vivencia de identidad o conciencia de identidad.[15]

63

En la comprensión puramente simbólica de una palabra se desenvuelve un significar; aunque cabe aclarar que la palabra significa para nosotros algo, pero no es conocido nada. Este es el caso de un concepto (por ejemplo, *experimento científico*) cuya definición significa algo para nosotros, pero cuyo correlato no conocemos por no haber tenido una experiencia sensible de él. A diferencia del conocimiento estático, donde existe una expresión significativa en la que nombramos un objeto específico, la intención significativa alude a una idea compleja.

12. *Ibidem*, pp. 621-622.
13. *Ibidem*, p. 622.
14. En la relación estática tenemos una conciencia de cumplimiento unitaria. En este caso, el cumplimiento de la intención no es un proceso de cumplirse, sino un inmóvil estar cumplido. No es venir a coincidir, sino estar en coincidencia, a diferencia de la conciencia dinámica, que tiene un propósito, pues tiende a alcanzar su cumplimiento en un acto intuitivo (*Ibidem*, pp. 621-622).
15. *Ibidem*, p. 623.

En la cognición dinámica, la significación nos permite comprender cómo es conocido el objeto intuido, o sea, nos da el concepto de lo intuido, y en la intuición identificamos la cosa significada, por lo que conocimiento e identificación son lo mismo, pues el conocimiento es el resultado del proceso de coincidencia, o, más bien, es esa misma unidad de coincidencia.[16] Esta unidad es indivisible y sus componentes sólo se identifican cuando se analiza su estructura temporal. El siguiente esquema muestra el proceso del conocimiento dinámico: Acto significativo intuitivación cumplimiento vivencia o conciencia de identidad = conocimiento.

La síntesis de cumplimiento tiene su contraparte o su antítesis, a la que Husserl llama *decepción*.[17] Se trata de una forma de síntesis –como lo es el cumplimiento– en estrecha relación con las intuiciones. En este tipo de acto o síntesis, lo intuido aparece como distinto, como "otro" diferente a lo significado en la expresión, en la intención significativa. Cumplimiento y decepción coinciden sólo en una cosa: la dirección hacia el objeto por parte de la intención significativa. Ya en la intuitivación[18] se genera el tipo de síntesis correspondiente: cumplimiento o decepción.

A cada tipo de intención (desiderativa, judicativa, imaginativa, etcétera) le corresponde un tipo específico de cumplimiento correlativo. En el caso específico de los actos objetivantes, por fungir como representantes de objetividades, su cumplimiento constituye una unidad de identificación y, por lo tanto, una unidad de conocimiento. Lo que se cumple, identifica y conoce en un acto objetivante tiene como correlato intencional una identidad objetiva. Una unidad de identificación o, lo que es lo mismo, una unidad cognoscitiva, sólo es posible a partir de un acto objetivante como origen. Si no existe un acto objetivante que "ponga" o represente una objetividad, entonces no existe nada que pueda ser identificado y, por consiguiente, conocido o, en su caso, distinguido.

64

64

En los actos de identificación, se identifica el objeto representado mediante la materia, pero no la materia misma, aunque ésta sirve de base para la identificación (o la distinción) y coincida en el acto de identificación. El cumplimiento se lleva a cabo por medio de una intuitivación, la cual pone directamente delante de nosotros lo que la significación mienta o refiere. Sin embargo, la representación de lo intuido es incompleta o inadecuada debido al escorzo perceptivo, lo que provoca que la cognición por cumplimiento sea gradual.[19] El aumento de las percepciones o imaginaciones de las partes de un mismo objeto nos permitiría hablar de un aumento de la cognición. Cabe señalar que debido al escorzo perceptivo no es posible una presentación omnilateral (intuitiva) del objeto, pues la serie de percepciones no lo permite como lo exige el ideal de la adecuación.

16. *Ibidem*, p. 625.
17. *Ibidem*, p. 627.
18. En el contexto de las intenciones significativas y los cumplimientos, la intuición se refiere a la percepción sensible de algún objeto presente, mientras que la intuitivación es aquella intuición que tiene como meta el acto de la identificación de una intención significativa previa.
19. El objeto no nos es dado plena y totalmente como lo que él mismo es: aparece por partes, de un lado o de otro, sin que podamos apreciar el lado anterior o el interior. La percepción de un objeto no nos es dada de manera omnilateral (*Ibidem*, pp. 638-639).

Entonces, en una plenitud completa se identifica por medio de la intuitivación el total de las propiedades (partes, contenidos expositivos o intuitivamente representantes) del objeto representado, que es aprehendido o "dado" como él mismo (en persona), por lo que es un ideal de la plenitud aquella representación que encierra en su contenido fenomenológico el objeto pleno íntegro. Cuantas más notas del objeto representado en la intención signitiva y más contenidos analógicos o reproductivos sean identificadas en la intención intuitiva, mayor será la plenitud o el grado de cumplimiento.

En la medida en que las partes del objeto intuido (objeto de la representación signitiva) son identificadas en coincidencia con el objeto de la representación signitiva, esto es, conforme la intuición va cumpliendo la representación signitiva, se va dando una plenitud en la correspondencia de ambas representaciones. Por tanto, podemos hablar justificadamente de una gradación en la plenitud o de un aumento gradual de la plenitud, la cual comienza con el primer contenido representante, correlato de lo representado signitivamente.

El elemento que sirve de base para la identificación y posterior cumplimiento de los actos signitivos es la materia. Ésta se encuentra –de manera abstracta– tanto en la intuición como en el acto signitivo. Al comparar ambos actos podremos notar que hacen referencia al mismo contenido, tienen la misma referencia objetiva, lo que permite su identificación, independientemente de su grado de plenitud, pues ésta no cambia ni modifica la materia del acto, por lo que el objeto intencional sigue siendo el mismo. Lo que coincide entre el objeto "dado" intuitivamente y la significación se trata de lo que Husserl denomina sentido impletivo.[20]

65

A pesar de que el acto intuitivo y el acto significativo son fenomenológicamente diferentes, su contenido intencional es idéntico. Y aunque una representación signitiva no tiene en sí esencia pues se trata de la significación de una expresión, sin contenido intuitivo, ésta se le atribuye en sentido impropio cuando admite un cumplimiento mediante una o múltiples intuiciones de esa esencia. Cuando esto sucede podemos decir que ambos –la intención signitiva y la intuición– poseen esencialmente la misma materia: "El acto total ligado al sonido verbal tiene en su lado intuitivo la misma materia que en su lado significativo; es decir, por lo que respecta a todas las partes significativas que llegan a hacerse intuitivas en alguna manera".[21]

El hecho de que la esencia material de un acto intuitivo pueda ser expresada de forma sensible (a través del sonido vocal) por medio de un acto expresivo con contenido significativo, donde ambos actos (el expresivo y el intuitivo) contienen esencialmente la misma materia, nos permite trascender el ámbito de lo sensible y entrar al ámbito del conocimiento. De acuerdo con esto, la esencia cognoscitiva –formada por la materia, la cualidad y el contenido representante intuitivo–[22] entra en consideración para la función cognoscitiva, en contraste con la mera esencia significativa de acto objetivante correspondiente, cuya materia solamente representa la objetividad intencionada. Podemos señalar, en relación con lo expuesto hasta aquí, que el conocimiento

20. *Ibidem*, p. 666.
21. *Ibidem*, p. 661.
22. *Ibidem*, p. 667.

es un acto complejo, cuya esencia involucra los siguientes elementos, en el orden que se muestra: el acto significativo (con su materia y contenido intencional) → el acto intuitivo o aprehensión (con su materia y contenido intencional) → el acto impletivo o cumplimiento (identificación de la materia del acto significativo y del acto intuitivo) → la vivencia o conciencia de identidad.

Sensibilidad y entendimiento. Intuición sensible e intuición categorial

Intuición sensible

En la percepción sensible, el objeto o la cosa externa se nos presenta de una vez, a golpe de vista, en cuanto dirigimos nuestra mirada hacia él. Sin embargo, debemos recordar que los objetos percibidos sensiblemente por medio de la vista se nos muestran escorzados, por lo que el objeto total aparece constituido por una serie de partes y complexiones. Lo anterior quiere decir que el objeto entero nos es dado de manera explícita y cada una de sus partes de manera implícita.

Debido a este escorzamiento de la percepción podría surgir la idea de que el objeto total es producto de una serie de percepciones articuladas o sintetizadas de alguna manera, las cuales darían como resultado el objeto como un todo compuesto, lo que podría ser interpretado, a su vez, como una percepción compuesta. Al respecto, hay que aclarar que la percepción del objeto se presenta como una unidad homogénea que muestra al objeto como una unidad simple, cuyos escorzos perceptivos se refieren a una sola intención, a una sola objetividad. Cada una de las percepciones corresponde a la misma cosa, considerada como la misma intención. Más que de un acto distinto que surge o se funda en actos parciales, se trata de una *fusión* de actos parciales: de una unidad fenomenológica concretada en un solo acto de percepción, de una sola y misma objetividad.

66
66

En este sentido, tenemos conciencia de un solo y mismo objeto que es mentado en cada una de sus percepciones parciales. A esta unidad de percepciones parciales de un mismo objeto Husserl la llama *unidad de identificación*,[23] la cual no debe confundirse con la unidad de un acto de identificación, que corresponde a un acto compuesto. En este último las percepciones parciales se articulan y se relacionan con sus objetos para que sirvan de fundamento para un nuevo acto, donde las percepciones parciales concurren en un acto de identificación. Este acto de identificación se vuelve objetivo como un nuevo acto fundado que corresponde a una nueva objetividad, que sólo puede ser dada o aprehendida en un acto fundado por actos parciales.[24]

Intuición y percepción categorial

Surge entonces la siguiente pregunta: ¿de qué manera las formas categoriales pueden encontrar cumplimiento y ser confirmadas en la percepción? La

23. *Ibidem*, p. 708.
24. *Id.*

respuesta es por medio de la percepción o la intuición de ellas mismas, es decir, por medio de una intuición categorial. En este cumplimiento los elementos formales y categoriales, así como los materiales, son confirmados y presentados –como ellos mismos– en la percepción. Los "objetos" mismos son percibidos en su formación categorial. Por eso, "se convierten en 'objetos' *los conjuntos, las pluralidades indeterminadas, las totalidades, los grupos de determinado número de objetos, las disyuntivas, los predicados (el ser justo), las situaciones objetivas*; y en 'percepciones', los actos, por medio de los cuales aparecen como dados".[25]

Con la percepción de los elementos materiales y los categoriales, el concepto se amplía en percepción sensible y percepción categorial, ambas fundadas en la cosa percibida. Falta explicar ahora cómo se constituyen los objetos y los actos categoriales y cómo es posible su intuición.

Los actos categoriales

Anteriormente hice referencia a la complejidad que representa el cumplimiento de las expresiones nominales complejas, en especial los elementos que no son susceptibles de percibirse sensiblemente. Me refiero a las partículas disyuntivas, conjuntivas, de relación de lugar, entre otras.

Es necesario señalar que estas partículas o expresiones –como *abajo*, *delante de*, *sin embargo* o *con*– funcionan como nexos que relacionan dos o más percepciones simples que les sirven como fundamento último. El producto de estas relaciones origina un nuevo acto objetivante, un *acto fundado* que consiste en la objetivación de la relación entre las percepciones fundantes. Se trata de la objetivación de la relación como tal, entre las partes –en el caso de un objeto– o de la relación entre dos o más objetos, convirtiendo esta relación en una nueva objetividad. El tipo de relación puede ser mutua, de las partes con el todo, de posición relativa, de cantidad, etcétera. Estas relaciones son de naturaleza categorial, o sea, ideal, pues obedecen a leyes ideales, por lo que tienen la posibilidad de darse en una percepción; hablamos, pues, de objetos categoriales.[26]

67

En un acto categorial, las partes de un objeto simple percibido sensiblemente pueden ser puestas en relación entre ellas o entre ellas y el todo (relación intrínseca). Esta puesta en relación crea una nueva objetividad en un nuevo modo de aprehensión, que es la relación misma como tal, la cual se constituye como nuevo objeto, fundado en las partes explicitadas del objeto sensible. Esto significa que un mismo objeto puede ser visto de distinto modo. En este caso, el objeto es percibido como un todo compuesto por partes, sin que el rayo de la atención de uno excluya al otro, ya que ambos elementos son coaprehendidos en un acto total y de manera sintética, y la percepción parcial

25. *Ibidem*, p. 703.

26. La diferencia entre un objeto categorial y un acto categorial es la siguiente. El primero no es ciertamente un "objeto" en el sentido corriente, pero se constituye precisamente como conciencia "referencial" en los actos sintéticos, por lo que es una objetividad formada categorialmente de esta o aquella manera; es una forma sintética de situaciones objetivas. Por su parte, los actos categoriales están *fundados* en otros y, últimamente, en actos de la sensibilidad (*Ibidem*, p. 600).

de las partes coincide con la percepción del todo y viceversa. Al sintetizarse en un solo acto, ambos elementos pueden ser considerados de manera independiente, pero sólo de manera abstracta.

Las relaciones del todo con las partes son de naturaleza categorial, esto es, ideal.[27] De acuerdo con lo anterior, distinguimos tres etapas en la constitución del acto categorial:

1. La percepción del objeto sensible.
2. La parte distinguida o explicitada del objeto.
3. El acto que articula ambos elementos (el todo y las partes) sintetizado en un acto categorial.

El tipo de relación determina el tipo de la nueva objetividad. Con los nuevos modos de aprehensión podemos expresar enunciados que hagan referencia a categorías distintas, como las partes, el todo o la proporción. Igualmente, de estas relaciones podemos formar expresiones como *B pertenece a A*, *B está contenido en A* o *B y C están contenidos o pertenecen a A*. Estos estos conceptos se derivan de las relaciones intrínsecas de un objeto.

Ahora bien, las relaciones extrínsecas entre dos o más objetos pueden ser de comparación, de yuxtaposición, de colindancia, de pertenencia, de lugar, entre otras. Cada una forma un tipo específico, que funda un tipo de objetividad o situación objetiva específica. De esta manera, tenemos las relaciones *abajo*, *arriba*, *colindante*, *cerca* o *lejos*, que pueden expresarse con las proposiciones *A está cerca de B*, *C colinda con D* o *A está a un lado de B*. En el caso de dos objetos colindantes (*A* y *B*), la nueva objetividad es la colindancia entre *A* y *B*: la colindancia, como relación de cercanía o proximidad, es la que se torna objetiva, sin dejar de lado, claro está, la percepción de *A* y *B*, que sirve de fundamento a la nueva objetividad.

68

68

> Los conceptos sensibles encuentran su fundamento inmediato en los datos de la intuición sensible, los categoriales, en los de la intuición categorial, más con referencia pura a la forma categorial del objeto total categorialmente formado. Si, por ejemplo, la abstracción tiene por base la intuición de una relación, la conciencia abstractiva puede dirigirse a la forma de relación ***in specie***, de tal suerte que queda fuera todo lo sensible de los fundamentos de la relación. Así surgen las categorías.[28]

En un análisis fenomenológico podemos darnos cuenta de que la nueva objetividad no es algo que se añada a las percepciones originales, a las percepciones fundantes. Lo que cambia es el sentido de la aprehensión, sin que sean alterados los contenidos sensibles, sólo que ahora son percibidos de un modo distinto: como elementos que juegan una función en la nueva

27. *Ibidem*, pp. 709-711.
28. *Ibidem*, p. 733.

situación objetiva. Esta modificación en el sentido de la aprehensión es una función intelectiva del pensamiento sintético.[29] De este modo, las nuevas formas sintéticas –como situaciones objetivas– pasan a formar parte de nuestra subjetividad, para luego ser expresadas en una expresión nominal. Los objetos "externos", que son a fin de cuentas los únicos que podemos percibir de manera sensible, no se pierden.

La formación categorial, como una objetividad surgida de los actos fundamentantes,[30] y en el caso de las percepciones sensibles, no unen ni fusionan las partes reales de los objetos percibidos, ni los modifican estructuralmente, tampoco lo hacen con los distintos objetos con que mantienen algún tipo de relación. Si así fuera, los objetos percibidos originalmente serían convertidos en otros distintos y su objetividad también sería modificada. Pero esto no sucede en las formas categoriales, pues el sentido de la aprehensión de los objetos primarios no es alterado de manera alguna, ya que lo que cambia sólo es el modo como son percibidos.

Las formas categoriales son también intuidas y percibidas, lo mismo que los objetos externos, sólo que están basadas en estos últimos y constituidas por ellos. El momento categorial del acto fundado no enlaza los contenidos sensibles (hablando del ejemplo más sencillo, que es la percepción sensible de objetos), sino de lo que hay de esencial en los actos fundamentantes. Sin embargo, los contenidos sensibles siguen estando presentes en el acto fundado y pertenecen también a este acto, por lo que podemos decir que la materia de los actos fundados está fundada en la materia de los actos fundamentantes. Si el acto categorial no enlaza la materia podría surgir la pregunta ¿qué es entonces lo que se enlaza? Lo que se enlaza es lo universal de los actos objetivantes, lo genérico y esencial de los actos fundamentantes, por lo que cualquier síntesis categorial enlaza directamente las esencias intencionales de los actos fundamentantes. Sin embargo, este enlace de esencias está fundado en las intuiciones adecuadas de los contenidos sensibles. Para que sea posible el enlace y, por ende, el acto categorial, hay que mirar los objetos dados, los contenidos sensibles, pero los contenidos sensibles considerados no como contenidos vividos, sino percibidos.

69

Así, el concepto de percepción debe ser entendido como la intención de aprehender el objeto como presente en su misma corporeidad, como una aprehensión del objeto y no una mera intuición. Es un modo en el que se viven las sensaciones de conciencia, un acto en el que el contenido se torna objetivo para nosotros y pronunciamos el juicio de su existencia, posibilitando la mención que haga referencia al objeto.

Otro tipo de actos categoriales tiene como base las intuiciones primarias; lo mismo que las anteriores, sólo que en éstas se realiza una abstracción

29. *Ibidem*, p. 708.

30. "Un acto de sensibilidad fundamentante da en sentido absoluto la materia para los actos de forma categorial construidos sobre él. Los objetos de los actos fundamentantes en general suministran la materia en sentido relativo, es decir, relativamente a las nuevas formas categoriales que reciben en los actos fundados" (*Ibidem*, p. 732).

ideatoria,[31] en la cual se presenta a la conciencia –en presencia actual– la idea, el universal de la percepción primaria, como una nueva especie de objetividad y por lo tanto como un acto fundado en la percepción sensible, sin que esta nueva objetividad deba ser considerada como una objetividad con una función significativa. Esta abstracción ideatoria es válida ya sea si se trata de actos ponentes o no ponentes, perceptivos o imaginativos; está relacionada con toda forma posible de experiencia, por lo que es necesaria *a priori*. Husserl lo señala así:

> El *rojo*, el *triángulo* de la mera fantasía, es específicamente el mismo que el *rojo*, el *triángulo* de la percepción. La conciencia de lo universal se edifica igualmente bien sobre la base de la percepción que sobre la de la imaginación conforme, y una vez edificada, aprehendemos lo *universal mismo*, la idea de *rojo*, la idea de *triángulo*, o sea, lo intuimos en aquel modo único, que no admite diferencias entre la imagen y el original.[32]

Referente a la percepción de objetos sensibles sobre los que se hace una abstracción ideatoria, Tomás de Aquino expone lo siguiente:

> La naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Algo parecido podemos observar en los sentidos [...] El que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el que se encuentra la representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.[33]

70

Es significativo que Tomás de Aquino señale que la naturaleza abstraída sea percibida y, de esa manera, aprehendida como un contenido que se torna objetivo, como sucede con los objetos categoriales, pues, efectivamente, en la abstracción ideatoria lo universal es aprehendido y dado sobre la base de casos particulares realmente correspondientes.

31. En la sexta investigación lógica, Husserl se refiere a una intuición categorial más que a una intuición de esencias. Considera las categorías como categorías de una región, como la física, la lógica o la de las esencias. El acto categorial es una intelección del entendimiento en la que se percibe un objeto de tipo universal. En el tipo de acto categorial que ahora nos ocupa, Husserl se refiere a las categorías en un sentido general y no específicamente a la de las esencias, por lo que se habla de una intuición categorial en sentido general, más que de una intuición esencial. El concepto de abstracción ideatoria (o ideativa) pasa a ser "reducción eidética" en *Ideas I*, con lo que se constituye la "fenomenología eidética". Husserl analiza con mayor profundidad la abstracción ideatoria en *Ideas I* (Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro I, pp. 87-116).
32. Husserl, *Investigaciones lógicas 2*, p. 716.
33. I, q.85, a.3. // Las referencias a Tomás de Aquino corresponden a: *Suma de Teología*, 4ª ed, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

La figura intuida de un triángulo (imaginado o dibujado) funciona, sobre una intuición individual, como representación analógica de la universalidad intencional. La figura del triángulo contribuye a determinar el carácter imaginativo de la representación universal. Cuando un objeto universal es imaginado en modo ponente, puede ser confirmado o refutado, es decir, la intención puede ser cumplida o no. Si es confirmada (cumplida en una percepción adecuada), se constituye una nueva conciencia de lo universal, por medio –como ya se dijo– de una abstracción ideatoria sobre la base de un caso particular "real". El objeto universal representado es, entonces, dado él mismo, en una conciencia de cumplimiento.

El correlato objetivo de ambos tipos de actos categoriales –por relación de percepciones y por abstracción ideatoria– tiene un universal, el cual no puede existir ni ser intuido sin una intuición individual que le sirva de base. Tomás de Aquino lo explica como sigue: "Por eso el entendimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales".[34]

La abstracción ideatoria no debe confundirse con la abstracción empírica, cuyos conceptos son el resultado de agrupamientos y posteriores generalizaciones de experiencias repetidas de cosas individuales. Así surgen conceptos como *gato doméstico*, *europeo*, entre otros. Por otro lado, una "mera" abstracción consiste en sustraer, poner aparte o separar mentalmente algún elemento no independiente del objeto intuido; por ejemplo, cuando separamos la forma de la materia. En el ámbito fenomenológico, una "mera" abstracción se lleva a cabo cuando separamos abstractivamente la materia y la cualidad de un acto, las cuales forman la esencia intencional.[35]

71

Se distinguen tres tipos de actos categoriales, según su origen abstractivo:

1. Actos categoriales puros o por abstracción sensible. Se originan de la abstracción ideatoria de una intuición individual, intuición sensible, donde lo individual no se menciona y donde dicha abstracción es un nuevo modo de aprehensión. *Color*, *casa*, *juicio*, *deseo* son conceptos sensibles puros.
2. Actos del "entendimiento puro" o por abstracción categorial. Abstracciones edificadas sobre un acto fundado en una intuición, ya sea una intuición sensible o una intuición categorial. *Unidad*, *pluralidad*, *relación*, *concepto* son conceptos categoriales puros.[36]
3. Actos del entendimiento mixto, mezclados con sensibilidad. *Coloración*, *virtud*, *axioma de las paralelas* son conceptos categoriales mixtos.

34. I, q.84, a.2.
35. La esencia intencional está compuesta por la materia y la cualidad intencionales, dos componentes absolutamente esenciales de los que un acto no puede carecer nunca. La materia es aquel momento del acto objetivante que hace que el acto represente justamente este objeto y justamente de este modo, es decir, justamente en esta organización y forma, con especial referencia a estas determinaciones o relaciones. La cualidad intencional es el modo de referirse al objeto.
36. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, pp. 728, 733.

Los tres tipos de actos categoriales descansan y se fundamentan en una intuición sensible. Si lo universal es aprehendido e intuido, se justifica hablar, entonces, de una percepción de lo universal, pues el contenido psíquico que une los actos fundamentantes[37] es aprehendido como una unidad objetiva de los objetos fundados. La intuición categorial, como acto fundado, bien puede ser considerada como la intelectualización de la intuición sensible. En ésta se nos muestra una individualidad; en aquélla una forma de tipo universal que se desarrolla por medio de conceptos (palabras con significación universales). En ese sentido, los conceptos funcionan como representaciones signitivas[38] que admiten un cumplimiento cuando tienen un sentido impletivo,[39] y su correlato son los objetos o formas categoriales.

Existe una creencia general de que únicamente es intuible aquello que es percibido por los sentidos, es decir, que sólo son perceptibles los objetos sensibles. Sin embargo, después del análisis expuesto, podemos caer en cuenta de que el concepto de intuición también es aplicable a las categorías, ya que la intuición categorial cumple con las características esenciales de la intuición sensible: 1) cualidad; 2) materia (intencional), esto es, su sentido de aprehensión; y 3) representantes.

Además, pueden desempeñar funciones de cumplimiento, lo mismo que las intuiciones de objetos sensibles, como ya se vio. Todas las formas y fórmulas categoriales representan pensamientos complejos y tienen una significación en las expresiones complejas, pues significan conceptos indeterminados que no contienen un solo concepto sensible. Estas formas categoriales dan forma a los actos simples de intuición, enlazándolos en modos nuevos, en síntesis objetivas.

72

Un tipo de estos enlaces lo representa el conjuntivo *A y B*, que une como conjunto dos elementos indeterminados. La partícula *y* refiere la unión entre los dos elementos, percibidos sensiblemente y unidos en una forma categorial significativa conocida como conjunción. El *y* no es percibido de manera sensible, pero la percepción de los dos elementos –*A* y *B*– son percibidos como la unión de los dos elementos en una relación de unión, como una proposición conjuntiva. De acuerdo con lo anterior, podemos decir que los actos sintéticos son actividades sintéticas del pensamiento que se desarrollan en juicios, inferencias, etcétera, por lo que su intuición no se da inmediatamente, como en las intuiciones sensibles.

37. "Los objetos de los actos fundamentantes en general suministran la materia en sentido relativo, es decir, relativamente a las nuevas formas categoriales que reciben en los actos fundados" (*Ibidem*, p. 732).

38. Es decir, como signos que "no tiene ciertamente 'nada que ver' con el objeto del acto significativo. Su significación sólo es posible cuando hay una intuición dotada de una nueva esencia intencional, por medio de la cual el objeto intuitivo señala más allá de sí mismo en el modo de un signo" (*Ibidem*, p. 662).

39. Desde el punto de vista de la posibilidad, a todas las intenciones corresponden cumplimientos (o, sus correlatos negativos, decepciones), vivencias de transición peculiares que están caracterizadas como actos y que hacen alcanzar su objetivo, por decirlo así, al acto de intención en un acto correlativo. A este último se denomina el *acto impletivo*, en cuanto cumple la intención, pero sólo se llama así por virtud del acto sintético del cumplimiento, en el sentido de cumplirse (*Ibidem*, p. 633).

La intuición categorial se convierte en intelección del entendimiento cuya descripción se hace de manera sintética, pues las formas categoriales dan forma a los actos simples de intuición sensible, enlazándolos en modos nuevos, en unidades de síntesis objetivas. Ambos tipos de intuición –la sensible y la categorial– aprehenden individualidades que están dadas como ellas mismas; se caracterizan por tener dado el objeto al que se refieren, con la diferencia de que la intuición categorial, como acto fundado que tiene todas las peculiaridades esenciales de la intuición sensible, prescinde tan sólo de la referencia "simple" o inmediata al objeto. Así explica Jan Patočka la relación esencial entre los dos tipos de intuición:

> *A* es más grande que *B*. Sé de qué se trata cuando lo leo, pero la verificación de esa intención presupone unas verdaderas *A* y *B* que de alguna manera tienen que estar dadas para mí. Y si es que tienen que estar dadas para mí, entonces tienen que ser en tanto que intuición sensorial; no puede ser una mención vacía que entiendo y nada más. Si es que ha de ser válida, debo ser capaz de mentar un cierto contenido a través de esa forma, el cual debe estar dado sensorialmente: por ejemplo, *B* es parte de *A*. Si pretendo determinar la parte del todo, debo estar en posesión de la forma general parte-todo. No sólo es que debo saber lo que esta forma significa, sino que debo saber también si es posible aplicarla en este caso. Así que al realizar esa aplicación sucede que en la implección no se da únicamente la cosa como intuición sensorial, sino también en una determinada relación categorial. Dispongo de tal relación en la forma de conciencia-conocimiento: me doy cuenta de que puedo llevar a cabo esta síntesis, que incluso debo hacerlo, pero que no se trata aquí de otra cosa más, de algo ulteriormente susceptible de consideración, de otro ser, no hay una cosa en sí perteneciente al hecho de que *B* es parte de *A*.[40]

73

De acuerdo con el autor, para verificar físicamente la frase "El pastel es mayor que cualquiera de sus rebanadas" es necesario que el pastel y las rebanadas me sean dadas mediante una intuición sensorial, de manera que pueda decir que la frase tiene sentido y es válida al hacer referencia a algo real. Por otra parte, para referirme a la rebanada como parte del pastel y de tamaño menor respecto de él, debo conocer en qué consiste, en general, la relación de las partes con el todo, del que forman parte y en el que están contenidas. El significado de las frases "El pastel es mayor que cualquiera de sus rebanadas" y "Una rebanada es menor que el pastel" alude a una forma de relación que se funda en la percepción sensorial del pastel y de las rebanadas, pero su contenido significativo refiere una categoría distinta a la intuición sensible. El hecho de que yo pueda decir que "veo" que existe una relación intrínseca entre el pastel y las rebanadas significa que tengo conciencia y conocimiento de una relación esencial, de tipo categorial y *a priori*. Se trata, entonces, de una

40. Jan Patocka, *Introducción a la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2005, pp. 93-94.

síntesis necesaria y aplicable para este caso y todos los demás que cumplan con estas condiciones.

Adecuación de la cosa al intelecto. Evidencia y verdad

El papel de la percepción es fundamental en el cumplimiento; sin embargo, es necesario hacer una precisión al respecto. El carácter intencional de la percepción, considerada como intuición sensible, nos "da" el objeto como presente, nos lo presenta como "en persona", pero este presentar es un aparecer como presente solamente, de manera escorzada. En el caso de la percepción, la plenitud tiene como límite ideal la cosa misma. Cuando se llega al límite ideal de esta plenitud tenemos, entonces, el objeto mismo, tal como es. Así se cumple el concepto de verdad considerado como la adecuación de la cosa con el entendimiento señalada por Tomás de Aquino:

> Así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento.
>
> Aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto (...) Igualmente, el ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento (I, q.16, a.1).
>
> Como ya se dijo (q.16 a.1), la verdad consiste en la adecuación entre el entendimiento y las cosas. Y el entendimiento que es causa de las cosas, se relaciona con ellas como su regla y medida; y sucede al revés con el entendimiento que toma su saber partiendo de las cosas. Así, pues, cuando las cosas son la regla y la medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se adecúe a las cosas. Esto es lo que sucede en nosotros. Pues de lo que las cosas son o no son depende que nuestra palabra sea verdadera o falsa. Pero cuando el entendimiento es la regla y la medida de las cosas, la verdad consiste en que las cosas se adecúen al entendimiento (I, q.21, a.2).[41]

74
74

Podemos reflexionar que la intención mental, representada por la significación, toma el lugar del entendimiento y la *cosa* es lo dado en la intuición sensible, tal y como es pensada y nombrada; de esta manera, la esencia de uno y otro acto es la misma.[42]

41. Las cogniciones estáticas y dinámicas señaladas por Husserl aclaran cómo se lleva a cabo el conocimiento en sus dos modalidades: como adecuación de la cosa al entendimiento (conocimiento estático) y como adecuación del entendimiento a la cosa (conocimiento dinámico), tal como propone Tomás de Aquino en *Suma de Teología* (I, q.16, a.1. y a.2).
42. Husserl, *Investigaciones lógicas* 2, p. 683.

Para Husserl, la evidencia, como verificación de la identificación y la concordancia, es –en sentido estricto– el acto de la síntesis de coincidencia y cumplimiento más perfecto, cuyo correlato objetivo es la verdad. La verdad se trata, entonces, de una situación objetiva de una identidad: la identidad de lo mentado y lo dado como tal. De acuerdo con esto, podemos señalar dos sentidos del concepto de verdad:

> a) Como *idea* de adecuación entre el acto signitivo y el acto impletivo llevado a cabo por medio de la intuición, y no como algo objetivo. Es también la *forma* del acto en el que interviene el acto signitivo y el acto empírico y contingente de la evidencia. Desde el punto de vista intencional, es la justeza de la intención y su adecuación al objeto verdadero lo que da lugar a la posibilidad ideal del cumplimiento de una intención signitiva.
> b) Como situación objetiva perceptible y vivida por medio de un acto de aprehensión objetivante de la verdad presente; es la verdad vivida en el cumplimiento de la intención significativa. Dicho en términos objetivos, es la verdad del objeto mentado y posteriormente evidenciado en el objeto dado perceptiblemente.

¡A las cosas mismas! El principio de los principios

75

Ante la necesidad de fundamentar el origen y la esencia del conocimiento, se vuelve fundamental basarse en el objeto mismo que es sujeto del conocimiento, es decir, ir a las cosas mismas, las cuales pueden ser entendidas en dos sentidos: "Cosa con generalidad formal (como cualquier cosa en absoluto), y cosa como el tema, la materia o el asunto, o el objeto de referencia, en una mención indeterminada y también formal".[43]

El punto de partida deberá ser la intuición como la evidencia directa, pero no sólo la intuición sensible, sino la de todos aquellos contenidos de conciencia (contenidos intencionales) que pueden ser considerados (cosificados, objetivados) en el sentido de la investigación fenomenológica.

El mismo Husserl hace referencia a esta necesidad o fundamento en *Las conferencias de París*, al equiparar la fenomenología y la filosofía como ciencia, pues tiene como ideal y aspiración la objetividad y la referencia directa al objeto de estudio. Así, "no debe valer como realmente científico nada que no esté fundamentado mediante evidencia perfecta, esto es, que no pueda acreditarse mediante retroceso a las cosas [*Sachen*] o estado de cosas mismo en la experiencia y la intelección primigenia".[44]

En ese sentido Husserl se expresa en las *Meditaciones cartesianas,* cuando habla sobre la fundamentación del conocimiento y la idea de la evi-

43. Antonio Zirión, "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en *Hermenéutica y Fenomenología*. Primer Coloquio, compilado por Ángel Xolocotzi, México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 36.
44. Husserl, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México, UNAM, 1988, p. 7.

dencia. En lugar de juzgar una cosa o un hecho presunto, la intuición nos presenta la cosa misma en un hecho objetivo en el que el sujeto pasa de la mera presunción en el acto de juzgar a la evidencia presente en la intuición, la cual se ajusta al contenido del juicio de la cosa o el hecho objetivo, por lo que el sujeto tiene conciencia de éste.[45]

El principio de todos los principios propuesto por Husserl es basarse en las cosas mismas, para todo conocimiento, de cualquier tipo. Lo postula de la siguiente manera:

> Principio de todos los principios: toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; todo lo que se nos ofrece en la "intuición" originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da. vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias. toda enunciación que no hace más que prestar expresión a tales daciones mediante mera explicitación y significaciones fielmente ajustadas a ellas, es entonces realmente un comienzo absoluto, destinado a la fundamentación en el genuino sentido, *principium*.[46]

Conclusiones

76

Si finalmente lo percibido por los sentidos es captado en la conciencia, una opción viable –y congruente– consiste en analizar los contenidos de la conciencia para describir lo que en ella se encuentra y que percibimos de manera intuitiva. Retomando la frase mencionada en la introducción acerca de que no existe nada en la conciencia que no haya pasado por los sentidos, y ante la evidencia de los errores en que nos hace caer el análisis de los sentidos para un estudio del conocimiento, Husserl ofrece una solución: el análisis de los contenidos de la conciencia obtenidos de la intuición sensible y la intuición categorial por medio del método fenomenológico.

Una vez realizado el esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, y con ello identificados los diferentes aspectos y elementos que intervienen en el proceso cognitivo, podremos identificar algunos rasgos que definen la fenomenología: es "realista" en el sentido de que considera como base, en el análisis de la conciencia, los contenidos intencionales que nos retrotraen mediata o inmediatamente a las intuiciones sensibles, a la percepción de los objetos dados como ellos mismos, "en persona", los cuales pueden ser constatados y verificados como "ellos mismos" en el acto impletivo; es "empirista" cuando reconoce la necesidad de la experiencia y del contacto con lo real por medio de la intuición que da originariamente, en cualquiera de sus formas (sensible,

45. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, pp. 50-51.
46. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro* I, pp. 129-130.

categorial, eidética, esencial, entre otras); en cuanto eidética, es racionalista cuando lleva a cabo la abstracción ideatoria y la reducción esencial de lo objetivamente consciente; es "objetivista" (objetivismo fenomenológico) en tanto reconoce su estatus a las objetividades y su derecho de serlo cuando se acreditan como tales en una experiencia concordante.

El análisis fenomenológico nos permite descubrir la estructura completa de lo dado en la intuición. Además, hay que recordar que en la constitución de la objetividad el sujeto trascendental no lo es todo, pues opera sobre algo dado, algo que no es él, por lo que su intencionalidad remite a un objeto, a un mundo. El análisis fenomenológico descriptivo de los contenidos de la conciencia y la descripción detallada de los objetos y estados de cosas intuidos sensible y categorialmente nos concede ser más objetivos en cuanto a la descripción sin ningún tipo de construcción subjetiva o artificial y la valoración de todo aquello que se nos da "en persona" por medio de la intuición.

En el análisis de los actos y la intuición categorial reparamos en la manera como se relacionan estas intuiciones con la materia sensible y, por lo tanto, cómo pasan a ser parte de la experiencia y se convierten en un dato empírico. Hallamos que es posible la intuición de las formas categoriales a través de la intuición de los objetos sensibles y que la intuición categorial es un modo diferente de percepción en el que se percibe una parte formal, relaciones entre objetos, síntesis, unidades ideales, conjuntos, etcétera. El reconocimiento de las formas categoriales y su intuición posibilita aclarar aspectos que permanecieron ocultos para muchos filósofos. La intuición categorial se refiere a la intuición de principios, leyes o relaciones cuyo origen fue mal interpretado, pues eran confundidos con otros conceptos, como generalizaciones, abstracciones o ideaciones; además, se les buscaba distintos orígenes, sin percatarse de que son dadas ellas mismas en los objetos sensibles.

77

Conocer las características de la intuición sensible y la intuición categorial nos permitió identificar sus alcances y limitaciones con respecto al papel que desempeñan en el proceso cognoscitivo. Lo intuido puede ser debidamente descrito cuando se utiliza adecuadamente el método fenomenológico. No puede ni debe describirse aquello que la intuición no nos da. El límite de lo descriptible es lo intuido; todo lo demás es invención.

Bibliografía

ABELLA, Manuel, *Franz Brentano: Unidad de conciencia y conciencia del tiempo*. Morelia, Jitanjáfora Morelia, 2009.

AQUINO, Tomás de, *Suma de Teología*, 4ª ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

BRENTANO, Franz, *Psicología*. Buenos Aires, Kier, 1946.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. *Libro I*, 2ª ed. México, FCE / UNAM, 2013.

____, *Investigaciones lógicas 2*, 2ª ed. Madrid, Alianza, 2009.

____, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México, UNAM, 1988.

____, *Meditaciones cartesianas*. México, FCE, 2005.
HESSEN, Johan, *Teoría del conocimiento*, 2ª ed. México, Tomo, 2003.
PATOCKA, Jan, *Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Herder, 2005.
Stadler, Friedrich, *El Círculo de Viena. Empirismo lógico, ciencia, cultura y política*. México, FCE, 2013.
ZIRIÓN, Antonio, "La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas", en *Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*, compilado por Ángel Xolocotzi. México, Universidad Iberoamericana, 2003 (Cuadernos de Filosofía, 34).

78

La interpretación zubiriana de la fenomenología de Husserl. Vías en paralelo

Pedro Antonio Reyes Linares
ITESO

Si a mediados de los años veinte del siglo pasado, algún estudiante de la Universidad de Madrid hubiera preguntado a quién dirigirse para conocer con profundidad la muy reciente fenomenología de Edmund Husserl, muy posiblemente le hubieran respondido que con un joven profesor vasco, recién titulado con una tesis sobre el problema del juicio en Husserl, y a quien se le consideraba el más brillante discípulo de Ortega, Xavier Zubiri.

Así lo experimentó José Gaos, a quien Zubiri le regaló una caminata por las calles de Madrid y una exposición exhaustiva, con una rosa en la mano, para ilustrar su explicación sobre lo que entendía de la propuesta fenomenológica. Tal vez no fue la exposición más fiel de lo que Husserl estaba intentando en esos años, y Zubiri ciertamente estaba consciente de que su propio camino entraba en dificultades con el giro husserliano después de la publicación de las *Ideas*; sin embargo, intentó esclarecer con fidelidad lo que entendía como el objetivo fundamental de la fenomenología: ir a las cosas mismas.

79

También es cierto que la propuesta de Zubiri apenas estaba naciendo. No tenía una fenomenología propia, sino una concepción heredada de Ortega, atravesada por sus lecturas de las *Investigaciones lógicas* e iluminada por los trabajos de Carl Stumpf o Bernard Bolzano, que lo llevaban a lo que en esos tiempos podría caracterizarse como una forma muy peculiar de objetivismo; así lo han mostrado, entre otros, Agustín Serrano de Haro en su *Paseo filosófico en Madrid* (2016), y Miguel García Baró en el capítulo que dedica a Zubiri en su *Sentir y pensar la vida* (2012).

Zubiri no se conformaba, como tampoco lo hacía el profesor Husserl, con una sola de sus respuestas. Compartía la naturaleza de investigador con Husserl, quien es constantemente asaltado, y se deja asaltar, por las preguntas que le plantean las cosas mismas, y ante el asalto busca vías para responder con mayor fidelidad y reverencia a las múltiples aristas del problema. Tal vez ése es el sentido de la confesión que Zubiri hacía en años muy cercanos a su muerte en la introducción a la edición de 1980 de *Naturaleza, Historia, Dios*:[1]

1. Cito el texto de Zubiri para mostrar la contundencia con la que, cerca de su muerte en 1983 y habiendo concluido prácticamente toda su obra, hablaba de la fenomenología: "La filosofía venía siendo una mezcla de positivismo, de historismo [*sic*] y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica, un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl con una crítica severa creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenología fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar

según su punto de vista, la fenomenología había abierto un camino de libertad en la filosofía. Y Zubiri, efectivamente, se sabía transitándolo.

Siguiendo esa intención de libertad, se mudó a Alemania y se acercó a escuchar al profesor moravo, aunque en esos tiempos su atención girara, como la de tantos nuevos discípulos de Husserl, a las brillantes exposiciones que Martin Heidegger hacía de su propio trabajo fenomenológico, donde aprovechaba a lanzar sus críticas veladas o abiertas al trabajo de Husserl, su mentor y entonces protector. El paso por los cursos de Heidegger, así como la influencia de la interpretación orteguiana en España, modelaron de una manera definitiva la consideración que Zubiri realizó de la fenomenología que practicaba Husserl; sin embargo, el vasco no representaba el modelo de seguidor y discípulo y también mantuvo con Heidegger algunas diferencias, allí donde sentía que se traicionaba el proyecto inicial de la fenomenología. Eso lo llevó a abrir sus propios caminos para investigar las cosas mismas.

Debido a la importancia que Zubiri concedió a la fenomenología en su propio intento y formación filosófica, estimo relevante estudiar atentamente su interpretación de la misma, ya no en sus trabajos iniciales o en aquella caminata con Gaos por Madrid, sino en un trabajo posterior de la etapa de madurez de su filosofía: *Sobre la esencia*. Posteriormente, expondré la crítica que hizo a la manera como Husserl presentaba la fenomenología, tanto en *Sobre la esencia* como en un curso fechado en 1966, en un tiempo intermedio antes de la publicación del trabajo que Zubiri emprendería para construir la trilogía *Inteligencia sentiente*.

80

Creo que precisamente en su exposición y crítica, Zubiri revela su comprensión de la fenomenología husserliana; allí también encontramos los límites de una y otra. Parece que Zubiri no conoció todos los escritos husserlianos disponibles en su tiempo ni, por supuesto, los que se han publicado a partir de los ochenta. Mi hipótesis radica en que esto limitaba su propia comprensión y crítica de la fenomenología y que, de haberlos conocido, habría encontrado hilos muy coincidentes con la propuesta que estaba construyendo en la última etapa de su vida. Cerraremos esta contribución con algunos apuntes en esa dirección, que pueden colocar a Zubiri en comunicación con los desarrollos fenomenológicos presentados a partir de esos manuscritos.

El profesor Zubiri explica a Husserl: la quinta lección sobre la *idea de la filosofía*

Uno de los libros más populares de Zubiri fue *Cinco lecciones de filosofía*, publicado por la editorial Moneda y Crédito en 1963, un año después de que saliera *Sobre la esencia*. Para ese momento, se había retirado de la docencia

en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento. Esta fue la remota inspiración común de la etapa 1932-1944: la filosofía de las cosas. La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva" (Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1987, p. 13).

formal en las universidades de Madrid y Barcelona y se dedicaba a los cursos privados que ofrecía bajo el amparo de Juan Urquijo. Esta obra resultó sumamente influyente tanto en España como en Iberoamérica, al grado de que sus exposiciones se convirtieron en introducción obligada a los autores que trataba. Uno a uno, Zubiri expone la idea de filosofía en Aristóteles, Immanuel Kant, Auguste Comte, Henri Bergson y, en la última lección –a la cual dedicaremos nuestra atención–, Husserl, donde contrasta su filosofía con las aportaciones de Wilhelm Dilthey y Heidegger.

El objetivo de la lección, aclara Zubiri, no es brindar una definición del problema filosófico según Husserl, sino, lo que le parece más importante, dar cuenta de la actitud radical que guía la investigación del problema. La actitud es la que define propiamente la idea de filosofía, en tanto la caracteriza como una investigación rigurosa del aparecer de la cosa y de la cosa que aparece, con exigencias de universalidad y la posibilidad de justificar ese conocimiento sea quien sea que analice el mismo evento.

Para Zubiri, el ego no es otro que el mismo fenomenólogo que hace la experiencia de su propia investigación, con la intención de probarse en la fundamentación radical, desde sí mismo, de toda posible verdad.[2] En ese sentido, Zubiri recupera el tono cartesiano que tiene la investigación husserliana, pero con conciencia de sus distingos. Aunque Husserl reconoce, según Zubiri, que es inconmovible "la reducción de toda posible verdad a una operación del ego de cada cual",[3] esta reducción se hace imposible si no se reconoce la intencionalidad que constituye cada *cogitatio*. El ego se establece entonces como un polo "subjetivo", dirá Zubiri, respecto del *cogitatum* objetivo, revelándose a una en el acto mismo de cogitación como una pura correlación; para Zubiri, en esto consiste la reducción al fenómeno: lo que aparece es propiamente esta correlación, como tensión constitutiva entre los dos polos.

81

De este modo, el fenómeno queda liberado de comprensiones que pudieran contraponer la manifestación o el estado psíquico con la cosa misma, y se mantiene únicamente como lo manifiesto en tanto se manifiesta, sea en un estado psíquico o en el mundo, con lo que se establece como correlación entre sus polos objetivo (lo manifiesto que está manifestándose) y subjetivo (el "ante que" se constituye en la manifestación).

En esa correlatividad se constituye el fenómeno, así como la conciencia en una intencionalidad que no puede ignorarse: el fenómeno es siempre de esta conciencia que es, a su vez, conciencia de un fenómeno. Sin embargo, aquí se puede denunciar, según Zubiri, una diferencia fundamental: si el fenómeno se está dando como el momento de concreción de la correlación, la conciencia se establece como su condición de posibilidad. Ella tiene un estatuto de fundamentalidad en la correlación, lo cual no quiere decir que pueda darse separada del fenómeno, pero que el fenómeno comparece ante ella, reducido de su carácter de efectividad al de una posibilidad. No es que el ego pueda reducir ese carácter de efectividad quedándose a solas consigo mismo, como

2. Cfr. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2009, p. 213.
3. *Ibidem*, p. 214.

supondría una especie de duda cartesiana, sino que el mismo ego se reduce como parte del mundo para aparecer ante sí como pura manifestación de yoidad, de posibilidad de un yo, ante quien es posible que aparezca también el mundo, incluido el ego mundanal concreto. Así, explica Zubiri, se descubre la efectividad del mundo (y del ego mundanal) como una creencia fundamental (*Ur-doxa*) que es la base de la obviedad con que se presenta el mundo actuando sobre el ego y también la acción del ego en el mundo.

Zubiri dirige a esta creencia fundamental el esfuerzo de abstención (*epojé*). No se abstiene del mundo, sino de conceder vigencia a la creencia que lo hace aparecer como efectivamente actuando sobre el yo, y al yo efectivamente como parte del mundo. Al suspender la validez de esta creencia, "todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico".[4] Así, lo antes considerado "fáctico" se me presenta ahora como "realización" de algo concreto individual; no pierde los caracteres propios de su configuración, más bien se afirman como los suyos propios eidéticamente: lo que está haciendo posible que algo aparezca así como aparece, tal como me está apareciendo. Esa configuración eidética puede convertirse en canon para medir el hecho en su realización, frente a la consideración positivista que considera el hecho fundado y medido sólo por sí mismo.

Esta reducción no se refiere únicamente a los hechos individuales: reduce fundamentalmente de su carácter de realización al de configuración posibilitante al mundo en su totalidad. El mundo aparece él mismo como fenómeno-mundo donde todas las apariciones de las cosas pueden encontrar sentido, también el mismo ego actuando en él. Sin embargo, el fenómeno-mundo sigue quedando en la correlación antes señalada del "ante". Como fenómeno no puede perder esa correlatividad, y así se denuncia un ego puro, ya no en la concreción fáctica, sino como polo en la constitución de cualquier objeto: "trascendemos del yo mundano a un ego puro en pura correlación con su objeto como fenómeno"; y Zubiri aclara inmediatamente: "no son dos yos, sino un mismo yo, y unas mismas cosas, vividas en dos actitudes distintas: la natural y la reducida".[5]

82

82

A partir de esta correlatividad pura, Zubiri encontrará el espacio para definir lo que le parece más relevante de la fenomenología temprana de Husserl: la concesión a la esencia de un carácter absoluto respecto del hecho. Todo hecho comparece ante su esencia, es medido en la configuración interna que se revela en la reducción: "puesto en suspenso el carácter de realidad, tenemos ante nosotros algo absoluto".[6] Esta concesión de lo absoluto maravilla al investigador, quien se encuentra ahora en el camino a hacer comparecer el mundo en sus apariciones y encontrar su medida de justificación. Solamente una ciencia de la esencia, que mide la posibilidad justa al fenómeno del mundo (y del ego efectivo en el mundo, que implica la medida de éste en lo que revela el ego puro como su condición de posibilidad), puede ser firme fundamento para cualquier conocimiento estricto y riguroso. Según Zubiri, a

4. *Ibidem*, p. 218.
5. *Ibidem*, p. 221.
6. *Ibidem*, p. 223.

esa posibilidad Husserl ha dedicado sus esfuerzos, y es a la que consagra el resto de su lección.

Para ello, enfrenta la definición de la conciencia que plantea la fenomenología con la que ha propuesto el psicologismo, para el cual la conciencia es un conjunto de actividades y operaciones que posibilitan que algo caiga en mi atención. Este naturalismo deja la conciencia oculta detrás de los mecanismos que se suponen los causantes de ese "darme cuenta". Pero son precisamente esos mecanismos los que hay que reducir para quedarnos con la configuración interna, la esencia, del puro fenómeno del "darse cuenta".

Al hacerlo, la conciencia se muestra como una constitución puramente dirigida a una alteridad: denuncia su constitutiva intencionalidad. No es el hecho del darme cuenta, es la conciencia como la estructura misma de la *intentio* que define no la existencia fáctica del objeto, sino su existencia posible. Eso es lo que constituye la conciencia pura. Sin embargo, expresa Zubiri, Husserl todavía da un paso más que lo aleja de estas primeras definiciones propias de Brentano: el movimiento de Husserl establece que no se trata de una correlación de hecho en el núcleo íntimo de la conciencia; se trata de una "prefijación" del modo del objeto que está constituyendo la conciencia: no es el *faktum* de la conciencia, sino la condición de posibilidad que exige al objeto manifestarse con su propia alteridad, con lo suyo propio. Zubiri reconoce ahí la originalidad del planteamiento husserliano: "Esta es la creación de Husserl: la intencionalidad no es solo 'intrínseca' a la conciencia, sino un *a priori* respecto de su objeto, donde *a priori* significa que la conciencia *funda desde sí misma* la manifestación del objeto".[7]

83

Si estas definiciones son adecuadas y Zubiri considera que Husserl así lo piensa, entonces el *intentum* corresponde en propio a la *intentio*, que constituye la textura de la vida de la conciencia. Queda definido como término intencional, mientras que la *intentio* se constituye en su *a priori*, en tanto el modo de su manifestación. No es que el término, el noema, se constituya como producto de la *intentio*, de la noesis, más bien ésta se constituye fundamentalmente en apertura a su realidad, a lo que efectivamente el noema pueda manifestar en la noesis de esa realidad. Es "la *intentio* la que abre el área de sentido objetivo del *noema*",[8] y por ello Husserl la considera un *sinngebender Akt*, pero esa objetividad se está llenando de lo que el noema aporta en propio, su propia configuración eidética, que está imprimiéndose en ese acto de sentido. La *intentio* mantiene entonces su carácter de fundamento en tanto condición de posibilidad de la aparición del noema, sin afectar la independencia de sus contenidos, y recibe entonces el título de "esencia de las esencias", como determinante última de toda unidad de sentido objetivo.

Esta determinación permite conceder a la fenomenología un estatuto de saber absoluto, liberado, respecto de los otros saberes científicos. No depende de la colección de regularidades, reconoce la intuición como la plenificación de una *intentio* en una configuración eidética específica. Cuando la

7. *Ibidem*, p. 228.
8. *Ibidem*, p. 230.

intención se plenifica en la intuición se constituye una evidencia que se define, según Zubiri, como la "repleción de una intención *en su objeto* intuitivamente dado".[9] No es el ser de un objeto trascendente el que ha de medir la verdad de la intención, sino el objeto dado a la conciencia pura, al que se sigue el "esfuerzo activísimo"[10] de la conciencia para dejar manifestarse al objeto según la configuración de lo dado.

El yo queda constituido así "no sólo como un 'yo intuyo' sino como un 'yo puedo intuir'"[11] y el correlato de ese poder es horizonte que se constituye en las posibilidades de intuición determinadas por la índole propia del objeto, prefijando el curso que puede seguir la repleción de intenciones actuales ulteriores. La conciencia es este esfuerzo de repleción "en el que voy adquiriendo progresiva y dificultosamente la versión de toda intención a su forma intuitiva y al enriquecimiento de la intuición misma";[12] un esfuerzo "penoso", lo describe Zubiri, de adecuación, en el que se va definiendo una ciencia rigurosa a la que corresponde, por derecho propio, el nombre de filosofía.

Zubiri avanza en dilucidar el problema husserliano en sus términos más radicales: la investigación de la constitución de la conciencia misma, de "la subjetividad, el ego, como constitución trascendental de la objetividad".[13] Para ello, sigue a Husserl en su investigación de la constitución de la vivencia intencional: "del sistema mismo de las vivencias en las cuales y sólo según las cuales hay un mundo para mí".[14] Este mundo, fenómeno, se da en un modo preciso: la unidad vivencia-noema va modificándose en cada instante. La conciencia se constituye como un "fluir", el que llamamos *tiempo*, aunque no como el del transcurso de las cosas o la duración bergsoniana, sino el tiempo reducido: "la fluencia misma del fluir", no el pasar de las vivencias o su acumulación, sino en su índole meramente intencional. En la constitución de esta fluencia "la intención siempre tiene un sentido, y aunque el acto y su objeto dejen de ser, el sentido de la intención sigue siendo el mismo".[15] La "mismidad del ahora"[16] convierte lo pasado en un "ahora *es* pasado", y el futuro en un "ahora *es* futuro", de modo que pasado, presente y futuro pueden comprenderse como "tres modificaciones de una misma intención del ahora",[17] y se asegura la unidad del tiempo: "El tiempo es un 'ahora' en que tengo la intención del antes y el después".[18] Con esta unidad, dice Zubiri, Husserl ha encontrado la forma de la conciencia, que da a la conciencia el ser posibilidad de dejar asentarse a cualquier noema objetivo, sin perder la unidad del sistema de vivencias: si respecto del noema, la conciencia es un constante cambio, en su forma fundamental, ella misma es ámbito en que todo noema queda y puede quedar.

84
84

9. *Ibidem*, p. 233.
10. *Id.*
11. *Ibidem*, p. 234.
12. *Ibidem*, p. 235.
13. *Ibidem*, p. 238.
14. *Ibidem*, p. 239.
15. *Ibidem*, p. 240.
16. *Id.*
17. *Id.*
18. *Ibidem*, p. 219.

La conciencia queda así presencialmente ante todo lo que se constituye fluentemente, no como una mera serie sino como una *génesis trascendental*: en toda vivencia está dada la posibilidad de ser seguida por otra, y de ser antecedida por otra, de modo que la conciencia está constituyéndose como una historia trascendental. No se trata de una génesis causal, donde cada vivencia sea causa de la otra, sino de una génesis motivacional: cada vivencia está motivada por otras. Y, atendiendo las motivaciones, dice Zubiri, Husserl puede distinguir entre motivaciones pasivas, que tienen que ver con la índole del objeto que impone en el flujo su propia configuración, y las motivaciones activas, que promueve el mismo ego en su forma íntima. A ese sistema de vivencias se corresponde correlativamente un mundo-fenómeno y es a ese mundo al que el sistema de las vivencias está abierto, y así se convierten en el logos constituyente de ese mundo del ego, al tiempo que constituyen también el ego que vive en el mundo. De esta manera, según Zubiri, Husserl descubrió una subjetividad que "es un hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tales como son en sí […] un hacer desde mí mismo, pero de un hacer manifestarse".[19] El ego vive en el mundo con el esfuerzo penosísimo de hacer que el mundo se manifieste como verdaderamente está dándose a la conciencia; en ese esfuerzo activísimo el ego también se está haciendo manifestarse, como quien puede hacer evidencia de atestiguar y ser fiel a esa manifestación prístina del mundo.

85

Aunque Zubiri confiesa su intento de ser fiel a la exposición sobre el pensamiento de Husserl, aprovecha unos apéndices a esta lección para hablar sobre Wilhelm Dilthey y Heidegger, y avanzar algunas críticas y preguntas a su propia exposición, que dejará en suspenso al final de la lección. Antes de entrar a la crítica que aparece propiamente en las obras zubirianas, anotaré, a modo de introducción, estos puntos que aparecen todavía en las lecciones y que se concentran sobre todo en la exposición del pensamiento de Heidegger.

85

Según Zubiri, Heidegger lanzará sus propios dardos al denunciar la falta de comprensión del modo de ser del hombre en el proyecto fenomenológico. La existencia constituye el modo propio de ser que no se encuentra en el mundo evidenciando su manifestación, sino ocupado en darse posibilidades en ese mundo en que ya está. La situación fáctica del hombre en el mundo es su primer objeto de ocupación, donde la consideración de la manifestación del ser de las cosas, del ser que no es la existencia, es derivada respecto de ese primer objeto. Si el hombre conoce y comprende las cosas, es debido a las posibilidades que su propia existencia le exige. La existencia se configura así como "venir desde el ser a lo que aún no somos, pero que vendremos a ser".[20] Es el "vendremos a hacer", la futurición, lo que constantemente está definiendo nuestro ser como precurrente, anticipante de sí mismo; sólo en la futurición se abre la comprensión de lo que "ya" se es, incluida ahí la comprensión del mundo como se nos está dando en ese "ya", proyectando lo que podemos ser, desde esa herencia, y lo que el mundo

19. *Ibidem*, p. 245.
20. *Ibidem*, p. 266.

puede ser correlativamente a nuestra proyección: la temporeidad, que define el ser como existencia, "es por lo que estamos, anticipadamente, por encima de todas nuestras determinaciones ónticas".[21]

Esta anticipación da también a la existencia su temple fundamental: la angustia, la cual se constituye como la patencia de ese ponernos por encima de nuestras determinaciones ónticas, es decir, en el ser como pura posibilidad de existir, la nada como posibilidad última que nos hace despegarnos de las determinaciones cumplidas, el "ya", para lanzarnos a dos actitudes posibles: buscar desesperadamente algo más a lo que pegarnos, en la ilusión de ser salvados de la angustia y devolviéndonos al cuidado de comprender algo regional en nuestro horizonte de posibilidades; o afrontar con aplomo la diferencia del ser y del ente, la existencia y la determinación óntica, y "mantenernos en la nada para patentizar más y más el ser".[22] Según Zubiri, la definición de filosofía que daría Heidegger es: "La tematización expresa de la trascendencia que preontológicamente constituye la existencia".[23] En ella se encontraría su principal diferencia con Husserl: mientras que el último privilegiará la investigación que pueda llevarse a la plenitud de la evidencia, Heidegger propondrá una definición de la existencia por la futurición que negará todo fundamento en el ámbito de presencialidad que se abre en la intención del "ahora" para cualquier proyección de la existencia.

Como hemos dicho, en esta lección Zubiri no pretende mostrar las consecuencias de estas diferencias, ni decantarse por una u otra posición. No presenta tampoco sus propias valoraciones críticas, aunque quienes conocían lo que el maestro estaba enseñando en sus cursos o algunos escritos de los años cuarenta editados en *Naturaleza, Historia, Dios*, podrían descubrir en la explicación la propia consideración del profesor vasco respecto de los que reconocía como sus antecesores, maestros e inspiradores.

86

Por ejemplo, advertirían con facilidad que la manera de hacer filosofía de Zubiri tiene muchas resonancias con el proyecto husserliano, por dejar manifestarse y evidenciarse a las cosas en la intuición, más que por ser una reflexión sobre la existencia y su vacuidad. Sin embargo, Zubiri propondrá, con Heidegger y frente a Husserl, la necesidad de repensar la naturaleza misma de la reducción fenomenológica, para señalar que no se ha de formular la suspensión del ámbito de la facticidad para comprender lo que queda como posibilidad, sino más bien profundizar en él y encontrar las posibilidades en el tejido mismo de la manera como se nos dan las cosas. Por ahora, nos ocuparemos con la presentación explícita que Zubiri hará de la fenomenología de Husserl en sus obras posteriores.

El profesor Zubiri examina a Husserl: los motivos críticos

En la citada introducción de 1980 a *Naturaleza, Historia, Dios*, Zubiri plantea, como una reflexión de toda su vida filosófica, su reparo principal a la fenome-

21. *Ibidem*, p. 268.
22. *Ibidem*, p. 269.
23. *Id.*

nología husserliana: "Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa".[24]

Desde estos primeros escritos de los años cuarenta, Zubiri pensaba que su investigación sobre las cosas, influenciada por la de Heidegger, era una "superación incoativa de la fenomenología".[25] En ese convencimiento, denominó *pretérita* y *remota* a la influencia de la fenomenología sobre su obra. La propuesta de una distinción entre los dos términos que nos presenta convincentemente es mérito de Víctor Tirado.[26] En el primero está presente la connotación de algo pasado y superado; en el segundo, la de un eco de aquella corriente primigenia en la que todavía se inspira el proyecto zubiriano. En mi perspectiva, estos ecos son los que no le permiten asumir el proyecto heideggeriano, sino regresar a la ontología a su más plena fundamentación en las cosas mismas, esto es, ir de la ontología a una manera muy peculiar de investigación metafísica.

Por otro lado, considerar los puntos críticos que Zubiri enuncia frente a Husserl permite ubicar con claridad los núcleos que darán unidad a su proyecto fenomenológico: la ubicación de la esencia en el núcleo de la realidad, que es necesario pensar a partir de la peculiar alteridad con que se impone la *hyle* en el acto de aprehensión y que da una característica dinámica a la evidencia que Zubiri formula con un carácter exigencial. A estos tres núcleos daré seguimiento en el resto del texto.

87

Zubiri desarrolla especialmente el primero de los núcleos en la primera sección de *Sobre la esencia*,[27] publicado en 1962. Para el autor, Husserl busca definir la esencia en términos de necesidad, una necesidad que rebasa el ámbito de la factualidad para establecerse como una legalidad en sentido absoluto: "Absoluto", dice Zubiri, "significa aquí, no solamente que no tiene excepción, sino que no puede tenerla porque no pende de ninguna hipótesis de hecho: lo esencial no solo es así, sino que tiene que serlo".[28] Desde esta definición se abre el problema de esclarecer el tipo de ser que la esencia tendría, de modo que se le pueda reconocer como absoluto. Aquí el papel de la reducción fenomenológica se vuelve fundamental: si se dejan de lado los caracteres fácticos e individuales que rigen el saber empírico, y con ellos, más aún, el propio carácter de realidad, se abre un mundo donde el acto de aprehensión y el objeto aprehendido se ofrecen sólo como una estricta correlatividad, donde el objeto se constituye como el *intentum* en que el momento de direccionalidad del acto de conciencia tomado como "darse cuenta de" podría alcanzar su plenitud. El *intentum* completaría el sentido de esa direccionalidad, daría figura (*eidos*) a esa direccionalidad, de manera que la esencia podría entenderse como *unidad eidética de sentido.*

24. Zubiri, *Naturaleza, Historia*, *Dios*, p. 14.
25. *Id.*
26. Víctor Tirado, "Zubiri y Husserl", en *Guía Comares de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás, Granada, Comares, 2011, pp. 149-164.
27. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1988.
28. *Ibidem*, p. 24.

En esta presentación, Zubiri sigue a la letra su lección de años atrás, que hemos descrito en el primer apartado; sin embargo, ahora realiza un juicio crítico sobre esta formulación, a la que califica de "radicalmente insostenible, tanto en sus supuestos como en su contenido".[29] La primera crítica consiste en que, a su parecer, Husserl equivoca la distinción que debe hacerse cuando propone la búsqueda en el ámbito del saber absoluto y no en el del saber empírico. Se trata de una diferencia no de ser, sino de saber, y la confusión de uno y otro provoca que Husserl vuelque "sobre lo aprehendido un carácter del modo de aprehensión; es llamar absoluto aquello de que hay conciencia absoluta".[30] Lo que se ha logrado así no es la esencia de las cosas, sino un tipo de pensar esencial: la esencia no de alguna otra cosa, más bien del propio acto de conciencia. La esencia de la cosa se encuentra perdida y no hay modo de que pueda recuperarse por este camino.

Para el autor vasco, lo que ha llevado a Husserl a este callejón sin salida es un resabio de cartesianismo en su planteamiento: ha mantenido la sustancialización de la conciencia, cuando habría que reconocer que ésta no es más que la manera en que expresamos el carácter de algunos actos humanos. No hay una conciencia, sino actos conscientes. Quedaría por dilucidar lo que implica este carácter. El análisis de la intencionalidad, de la "conciencia-de" y del objeto como "correlativo-a", no tiene que ver con el ser formal que distingue a uno del otro; corresponde a una "mera constatación de propiedades que efectivamente poseen el acto y su objeto"[31] y esto en el acto mismo en que comparecen. Es en el acto que el objeto está presente, y en el mismo acto en que éste aparece como remitiendo al objeto: en el acto el objeto se muestra como meramente actualizado y el acto mismo aparece precisamente como actualización (mera remisión a lo actualizado). No estamos entonces en el terreno del sentido, sino en el de la actualización física. El objeto está en la actualización como lo remitido y la actualización solamente consiste en estar remitiendo precisamente a él. No dos seres sino un acto, donde el carácter intencional deriva de la peculiar manera de estar físicamente en uno y otro polo de la remisión en que consiste la realidad del acto.

88
88

De lo anterior, la crítica fundamental que Zubiri dirigirá a esta concepción de la esencia como unidad eidética de sentido. La remisión física se trata no de una mera regulación *a priori* del objeto sobre la conciencia, más bien de una respectividad más íntima: el acto que remite al objeto no lo descubre como la regulación del acto mismo, sino que saca a la luz un momento que el objeto posee y que se está actualizando conforme es aprehendido. El *eidos* no viene a dirigir la aprehensión del objeto como momento primordial; constituye intrínsecamente lo que el objeto puede ser y, sólo desde ahí, lo que puede dar a la actualización. Ésta descansa en esa realización del objeto, de acuerdo con su momento esencial, precisamente porque ese momento es del objeto, es suyo, y esa formalidad es la que está imponiéndose en toda la actualización: la inteligencia de la cosa consiste en la actualización de ese momento que el

29. *Ibidem*, p. 27.
30. *Ibidem*, p. 28.
31. *Ibidem*, p. 29.

objeto posee como suyo, como principio de su propia estructuración, es decir, de su propia realidad.

Cuando una modalidad en la actualización, que busca esclarecer ese principio esencial de estructuración y distinguirlo de lo que podría no ser principio de estructuración sino estar fundado en él (saber absoluto), se resbala hacia la sustantivación de ese principio, colocándola como una legalidad ideal y absoluta, y con esto distingue su ser como absoluto del ser del objeto que está realizándose en la actualización (ser contingente), hace un movimiento ilegítimo que, según Zubiri, descoyunta la realidad; a partir de ese momento, a Husserl "la realidad se le ha ido para siempre de las manos".[32] La actualización ha de ser fiel al carácter físico con el que la cosa posee intrínsecamente su esencia, es decir, ha de ser fiel a la realidad que está siendo la esencia y no suponer que ésta es una legalidad separada de su contingencia.

Podríamos concluir esta primera crítica diciendo que Zubiri considera que Husserl tiene razón en su intento de identificar esas legalidades esenciales en la experiencia que tenemos de las cosas, pero se equivocó cuando quedó seducido por un hábito del conocimiento que pretende colocar esas legalidades en un ámbito extraño a la facticidad. La corrección que el pensador vasco busca introducir es respetar la radicalidad del mismo análisis que Husserl proponía, reconociendo que esas legalidades eran un momento en la estructuración misma de las cosas que éstas poseían intrínsecamente. Es decir, había que completar así el proyecto de un dejarse mostrar a las cosas "en carne y hueso", tomándolas en su modo propio de aparecer, fácticamente, y encontrando que todo momento que pudieran tener como principio propio de estructuración se daba justamente en esa facticidad. La esencia está fácticamente constituyendo a la cosa misma, como un principio intrínseco suyo que, aunque puede distinguirse de características de su realización que se denuncian como fundadas, no autoriza que se le pueda pensar como absoluto y ontológicamente distinto de ellas. Lo que lo distinguirá habrá de buscarse, en todo caso, en el modo mismo en que la cosa se realiza; precisamente, el libro *Sobre la esencia* intentará dilucidar ese principio esencial intrínseco de otras posibles notas en la misma cosa real concreta y fáctica, en términos de respectividad, clausura cíclica, estructura de fundamentalidad y principio de suficiencia constitucional.

89

Si aquí la crítica se dirige al modo como el objeto está constituyéndose intrínsecamente desde un momento que posee de suyo, la siguiente crítica está enfocada en la manera como la actualización del objeto puede darse verdaderamente, sin soslayar ese carácter (o formalidad) de suyo que está imponiéndose a la actualización: se trata del problema de la inteligencia sentiente. Aunque este desarrollo también se encuentra en *Sobre la esencia*, su énfasis está puesto en el esclarecimiento del principio esencial y el modo como en él se funda la estructuración de lo real, por lo que el tratamiento del problema del carácter sentiente de la inteligencia queda un tanto de lado.

Quizá por ese motivo los discípulos de Zubiri requirieron de mayores precisiones del maestro para llegar a comprender su valor. De esa petición

32. *Ibidem*, p. 32.

nació una serie de cursos para esclarecer la novedad de su propuesta. En uno de ellos, realizado del 28 de noviembre al 15 de diciembre de 1966, Zubiri trataba de explicar su noción de "realidad" y con ella dilucidar el modo peculiar de pensar la inteligencia que proponía.[33] Nos centraremos en una parte de la introducción del curso, donde Zubiri presenta diferentes enfoques sobre el problema de la realidad en los filósofos que le han precedido, entre ellos, Husserl.

Zubiri reconoce que Husserl es terminante en reconocer en casi todos los actos intencionales un contenido sensible, y distingue las intenciones de ese contenido al explicar que cuando se han "quitado" las intenciones hay algo que queda, que no es intención, y lo que refiere con el término clásico de *hyle*, materia. Husserl dirá de esta *hyle* que es un "residuo", que señalará como "uno de los problemas fundamentales de la fenomenología".[34] Zubiri recuerda esta declaración de Husserl, la cual le hacía esperar tal vez un desarrollo analítico del problema, pero confiesa su decepción. En la obra husserliana a la que Zubiri tiene acceso "resulta que la materia nunca desempeñó ningún papel en la fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención *única*".[35] La materia ha quedado en Husserl, según Zubiri, como algo meramente residual. Encuentra representada también esta función residual en Heidegger y Sartre, cuando intentan corregir el planteamiento de Husserl. En Heidegger, la absorción de la facticidad por la existencia hace pensar a Zubiri que el carácter denunciado por Husserl queda eliminado cuando las cosas se formulan meramente como un apoyo en la autotrascendencia de la existencia. Por su parte, en Sartre, de quien podría esperarse un contrargumento potente, pues cuestiona la eliminación del residuo y reconoce su permanencia en todo lo que la libertad puede emprender (como el "innombrable e impensable" propio del "en sí", que es principio de posibilitación de la libertad), la materia queda referida como una existencia bruta, sin que el análisis avance un ápice.

90

A partir del recorrido sobre estos autores, a los que han antecedido otros de la tradición occidental de la filosofía, Zubiri denuncia la "extraña y paradójica ausencia de la sensibilidad a lo largo de toda la filosofía moderna", así como, paralelamente, "la ausencia entera del cuerpo de toda la antropología filosófica de Husserl y Heidegger".[36] Seguramente la contundencia de estas afirmaciones se deba a la comprensible ignorancia de Zubiri de los escritos de Husserl sobre el cuerpo y la afectividad, inéditos para ese tiempo; es muy posible que tampoco en su obra posterior haya accedido a ellos, pues no modifica su diagnóstico general al respecto. Sin embargo, me parece que recuperar las críticas a esta concepción residual de la materia, que condiciona el papel que se concede a la sensibilidad, permite esclarecer la propia posición de Zubiri y encontrar su ruta como un paralelo, por lo menos en este aspecto, a la ruta de

33. El curso fue publicado como *Sobre la realidad* en 2001, como parte de la colección de los escritos zubirianos que la editorial Alianza y la Fundación Xavier Zubiri mantienen desde algunos años antes de la muerte del filósofo.
34. Zubiri, *Sobre la realidad*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2001, p. 13.
35. *Id*.
36. *Ibidem*, p. 16.

Husserl, lo cual podría anunciar la riqueza de tratamientos que vayan de una a otra propuesta con fines de mutuo enriquecimiento.

Zubiri inicia su planteamiento crítico recordando que la filosofía moderna ha pensado la sensibilidad a partir de las facultades, los sentidos, como proveedoras de datos para el acto intelectivo. Los datos presentan un problema a la inteligencia que ha de resolver, pero con esto se ha obviado lo más radical de la sensibilidad: no se trataba de una presentación *para* un problema, sino, primero, de una *presentación de realidad*: "La función del dato sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la vía primaria de acceso a la realidad".[37] Éste *de realidad* resulta fundamental para cualquier acto de intelección, pues siempre será intelección de lo que se le presenta, de realidad, y éste es el papel insustituible de la sensibilidad.

Sin embargo, por extraño que parezca, la filosofía parece haberse empeñado en esa eliminación imposible y ha usado para ello la intuición. En este concepto, el pensamiento occidental ha querido plantear una inmediatez que convierte la complejidad de la realidad que se presenta en mero lugar y apoyo para el acto de la inteligencia. Todo lo que la sensibilidad está dando queda reducido a presencialidad simple e inmediata, la pura presencia del objeto, independientemente de la complejidad estructural que pudiera estar dándose en él. Esta inmediatez caracteriza la intuición sensible, en tanto ofrece la "presencia originaria"[38] en la que descansa la intelección. No obstante, y en esto Zubiri reconoce el mérito de Husserl, esta presencia tiene también otra característica propia, cuando es sensible: la presencia se da *corporalmente* (así traduce Zubiri el término husserliano *Leibhaftig*). Esto señala un indicio de complejidad en esa presencia, que no puede reducirse al puro carácter de inmediatez. Sin embargo, dice Zubiri, Husserl no da un paso para explicar en qué podría consistir esa corporalidad de la presencia, limitando su análisis (hasta donde lo que Zubiri conoce) en el aspecto meramente cognoscitivo de la intuición y eliminando lo que la sensibilidad había aportado.

91

Para Zubiri, este carácter corporal se denuncia en el empirismo con la palabra *impresión* (que recupera a su vez el tratamiento aristotélico) y que sigue presente en la concepción de Kant. El problema, según el vasco, es que el empirismo y sus seguidores han referido este carácter impresivo al ámbito de lo subjetivo, como "una mera afección del sujeto",[39] olvidando el carácter constitutivo de la impresión: la impresión es presentación de algo que nos afecta, tiene un carácter de alteridad que resulta insoslayable. Aun cuando se trate de un sueño o una alucinación, la impresión tiene un carácter de alteridad que se impone y que, de ignorarse, resulta en una dislocación en el análisis de la propia impresión. Es esta dislocación la que Zubiri diagnostica en la filosofía occidental y la que quiere remediar.

El carácter de alteridad da propiamente lugar a la afección. Lo que el sujeto pueda sentir como afección está dándose justamente con ese carácter, con la fuerza de la alteridad, y constituyéndose como el contenido de la misma

37. *Ibidem*, p. 18.
38. *Ibidem*, p. 20.
39. *Ibidem*, p. 23.

alteridad. Está dándose como el modo en que lo otro, la alteridad, nos afecta. Es así, un modo en la alteridad, sostenido en el modo propio que la cosa ostenta en tanto otra: el modo que especifica la afección está así sostenido en el modo propio de la alteridad, al que Zubiri llamará *formalidad*.

La formalidad de alteridad es un momento en la impresión por el que todo lo presente afectivamente está presente como otro. Esto otro se da, por tanto, como la unidad en que está realizándose, porque lo posee como propiedades de esa alteridad, todo lo que afectivamente se está notando en la impresión: "Hace falta cuando menos que esas cualidades constituyan algo, que las posea la realidad, sea cualquiera su índole, por lo que ella es *de suyo* y no simplemente como momentos de mi afección".[40] Zubiri explica el residuo que Husserl denunciaba como el momento de alteridad que está en cada momento afectivo, como su fundamento y ámbito de realización en tanto otro que mi afección.

Solamente en esa dualidad la afección va llenándose de contenido, un contenido que es de algo otro, al que mi acto de aprehensión queda remitido afectivamente. En esa remisión física (estar en lo otro afectante), la aprehensión va realizándose, de modo que resulta actualización de los momentos y unidad que "pertenecen a la cosa *de suyo* y no se agotan simplemente en el momento afeccionante de la impresión".[41] La cosa me mantiene en su alteridad y sólo en ella mi aprehensión capta sus momentos afectivos como dándome estrictamente algo que es *de la cosa* y no mío, que está dándose *en la cosa* y no meramente en mi aprehensión.

92
92

El fundamento de todo acto intelectivo es precisamente esta versión a la realidad. La intelección no es una elaboración de datos de la realidad, sino un movimiento para dar cuenta de lo que está presente afectivamente como otro en ella. En el ámbito (alteridad) de esa impresión los contenidos afectivos podrán ser percibidos, fantaseados, concebidos, proyectados, razonados, pensados, etcétera, sin abandonar nunca la alteridad en que ya se encuentra la intelección, sino enriqueciéndola cada vez más con mayor distinción de contenidos. La intelección consiste en estar en esto otro que le va dando cada vez más riqueza de matices y contenidos, los cuales pueden dar lugar a diferentes modos y niveles de estructuración: unos que podrían mostrarse fundamentales para sostener el modo complejo en que está dándose afectivamente esta realidad, como la estructuración de la esencia concreta en que esta alteridad puede mantenerse como tal (dotándola de suficiencia constitucional); y otros que podrían mostrarse dependientes meramente de la respectividad de esta alteridad hacia otras unidades que también se imponen afectivamente.

Precisamente esa alteridad está dando el ámbito donde Zubiri planteó su investigación de la esencia, que puede realizarse no en el plano de lo ideal y absoluto, sino en el concretísimo plano de la afección. La inteligencia queda así abierta a "ver" cómo va constituyendo esta unidad *de suyo*, sosteniendo sus momentos estructurales tanto esenciales como adventicios, términos que

40. *Ibidem*, p. 27.
41. *Id.*

Zubiri emplea en *Sobre la esencia* para nombrar esos momentos dependientes de la mera respectividad entre unidades suficientemente constituidas.

Ahora, este "ver" no es el de una inmediatez. Se refiere a una constitución dinámica de ese momento que *de suyo* va estructurándose en la complejidad de todos sus momentos afectivos, de sus notas. En esa línea, Zubiri planteará su tercera crítica al planteamiento husserliano, ahora en el terreno de la evidencia, como aparece en el segundo tomo de la trilogía de *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos* (1982). No corresponde al acto de intuición inmediata, sino a la actualización dual que hace patente el ámbito en que los contenidos afectivos quedan constituyéndose como momentos de realización de la alteridad que los mantiene estructurados en unidad. No es que cada contenido venga individualmente a sumarse a la unidad, más bien la unidad está dándose en esos contenidos, de modo que la estructuración que se expresa en ellos mantiene la complejidad y distancia que un contenido guarda respecto de otro y de la unidad de todos ellos.

El "ver" de la evidencia es la exigencia de mantener a la vista ese ámbito con toda su complejidad y distancia: veo desde un contenido el modo como ha quedado unido a los otros, veo desde otro el modo como ha quedado unido a los otros, veo cómo en ambos modos está realizándose la misma unidad, y de ahí soy llevado a seguir viendo cómo esa realización puede darse desde otros contenidos y en otros modos de estar aportando a la unidad. Entre la unidad y sus contenidos, sus momentos afectivos, se abre un hueco, denominado por Zubiri *oquedad*, donde la inteligencia se mueve empujada desde un contenido hacia la unidad y desde la unidad hacia la distinción de sus contenidos. Este doble empuje, de impelencia desde la unidad a los contenidos y de retención de los contenidos en la unidad, define propiamente el movimiento intelectivo, el cual consiste no en una visión clara de las cosas reales, sino en una exigencia por hacerlas ver, tal como se están dando en su unidad estructural.

93

La evidencia no tendría, pues, que entenderse como la imposición de una visión clara. Se trata de la imposición de una clarificación cada vez mayor de lo que la cosa está siendo y puede ser: lo que sus contenidos afectivos en unidad están dando (logos) y lo que esa unidad todavía podría dar allende estos contenidos que ahora se develan afectivamente (razón). La claridad es resultado de seguir ese movimiento exigencial, pero no es lo que define propiamente la evidencia. Se determina, más bien, por la exigencia que la realidad impone de ser ella la que se dé a ver en el movimiento mismo, la cual Zubiri encuentra como el momento fundamental: el verdadear de la realidad que constituye la intelección en su posible verdad.

Incluso a nivel de la "evidencia de las evidencias" (el *cogito* de la tradición cartesiana que Husserl asume) se cumple esta definición de la evidencia. Lo que está exigiendo la claridad del *cogito* no es su ser pensante, sino el hecho de que "estoy pensando": "La suprema evidencia del *cogito* se funda en la inmediata aprehensión del pensar como un 'estar' […] hay, pues, la exigencialidad de lo real como fundamento de la claridad".[42] Sólo porque "estoy" pensan-

42. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1982, p. 235.

temente en la aprehensión de realidad del acto consciente me veo constreñido a "enunciar el más evidente de los juicios para Descartes, el *cogito*".[43] No es la claridad del *cogito* la que nos lleva a la clarificación de la realidad, sino "que es la realidad la que exigencialmente determina la claridad", también la del *cogito*; de modo que la fuerza de alteridad se impone en la intelección, el "estar" la cosa como otra en la intelección, lo que exige que sea clarificada la índole de este "estar".

Toda claridad es el resultado de esta exigencia. Y todo engaño es asumir como claro lo que la realidad no está exigiendo asumir; no es meramente una apariencia sino ir en contra de la exigencia que constituye el núcleo central de la intelección: es ir en contra de la verdad y perseverar en ello llevará a la autodestrucción de la inteligencia, que definirá su movimiento en contradicción con la exigencia que la constituye íntimamente, forzándose en contra de la "fuerza de visión", que le exige "ver", es decir, dar cuenta de la alteridad tal y como se va presentando. Así sostiene Jesús Saéz: Zubiri lleva a su máxima radicalidad el principio de todos los principios husserlianos "hasta extremos insospechados para Husserl […] atenerse a lo inmediatamente dado".[44]

Con este planteamiento, damos los tres pasos críticos que Zubiri propone a Husserl y que formarán el núcleo de su propia propuesta filosófica: todos los momentos de la cosa –también el que la sostiene esencialmente como fundamento de lo que está siendo– están realizándose en la facticidad de la cosa misma. Aunque el saber de este momento esencial pueda pedir una forma particular de acercamiento, no implica un ser distinto al de los otros momentos en que se está realizando la cosa; más bien, ella misma va guiando la inteligencia, exigiéndole desde la propia índole de su alteridad que sea fiel a lo que la cosa está dando a sentir y lo que todavía podría dar a sentir. La inteligencia está quedando entonces en la cosa misma, que impone su forma propia de alteridad en cada uno de sus momentos y ha de esforzarse en mantenerse libre para dar cuenta de lo que ella de suyo da a notar.

94

Esa alteridad abre en el núcleo intrínseco de la cosa, desde el que se constituye, un ámbito de posesión, donde cada una de las notas que de ella nos está afectando manifiesta lo que le resulta propio a la nota en cuestión, y se constituye en contenido de esa unidad de alteridad en respectividad dinámica con todas las otras notas que estructuran la unidad. Entonces, la impresión no es una inmediata donación de la cosa, sino un quedar instalada la intelección en el ámbito de alteridad propio de lo que nos afecta, que se va mostrando dinámicamente, desde cada una de sus notas hacia la unidad que conforman y viceversa. De esta manera va definiendo la inteligencia como un movimiento de actualización diferencial que da a ver lo actualizado en la unidad estructural compleja de sus notas, las que dependen de la respectividad de esa realidad en el mundo y las que sostienen fundamentalmente su dinamismo constitucional. Al mismo tiempo, la inteligencia se realiza en esa unidad, enriqueciendo su propia capacidad de darse posibilidades de cargar

43. *Id.*

44. Jesús Sáez Cruz, *La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y trascendencia* en Xavier Zubiri, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pp. 80-81.

dinámicamente con lo que esa unidad compleja le propone. Esas posibilidades se encuentran en el dinamismo esencial que está constituyendo el sentiente como estructura abierta a la realidad en tanto realidad.

Otro Husserl: la oportunidad de un diálogo que no se dio

Dicen que las líneas paralelas apuntan en una misma dirección, pero no se tocan nunca. Me parece que algo semejante puede afirmarse de las filosofías de Husserl y Zubiri, cuando examinamos los alcances de la propuesta del primero a través de los manuscritos inéditos que han salido a la luz, especialmente desde los años setenta. Roberto Walton, uno de los investigadores que ha estudiado la fenomenología desde estos escritos, sostiene que en ellos Husserl "desvela diversos estratos en relación con un desarrollo paralelo del mundo y el yo, y alcanza el nivel inferior de una hyle primigenia y del emerger de un yo que se vuelve hacia ella en un primer acto".[45]

Por lo tanto, los manuscritos nos dejan ver en un principio la investigación que Zubiri echaba en falta: Husserl volvió al estudio de la *hyle* y encontró en ella un núcleo impresional que dinámicamente constituía los dos polos en correlación intencional. La investigación pionera de Nam-In Lee sobre los manuscritos de Husserl referentes a los problemas en el campo de la sensación recupera la formulación husserliana de la *hyle* de la sensación como "el residuo fenomenológico de las partes propiamente perceptivas de las realidades mundanas".[46]

95

Llama la atención primeramente que este residuo presenta una extensión diferente a la del campo perceptivo; si el segundo se constituye como tridimensional, es porque se encuentra fundado en el primero que se presenta bidimensional. Esta diferencia permite a Husserl avanzar en la descripción de la unidad hylética en tres conceptos diferentes: 1) es el momento noemático; 2) es la unidad de la *hyle* como momento noemático y la intención dóxica que se le dirige desde el yo (sin tomar en cuenta momentos del yo como el sentimiento sensitivo y la kinestesia sensitiva); 3) es la unidad del momento noemático con todos los momentos propios del yo. En el avance por los tres conceptos, Husserl enriquece cada vez más esta *hyle* hasta declarar que el más rico corresponde a una *Urhyle* (*hyle* primigenia) que define como "el material de aquellas formaciones y figuras funcionales necesarias, a través de las cuales la subjetividad trascendental ha surgido una y otra vez en el mundo y sigue existiendo".[47]

En la ambigüedad de la definición conceptual de la *hyle* de la sensación, Nam-In Lee reconoce el origen de la "vacilación" en los escritos de fenomenología estática y propone que la profundización del análisis genético llevó al profesor moravo a reconocer en la unidad hylética un momento unificante

45. Roberto Walton, "Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl", en *Natureza Humana*, 2002, núm. 2, p. 270.
46. Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer Academic Publications / Springer, 1993, p. 99 (Phaenomenologica, 128). // Es una traducción propia de la cita del Manuscrito C, 6, 5.
47. *Ibidem*, p. 100.

de "lo propio del yo y lo ajeno del yo", que hace imposible la determinación de la *hyle* como un momento específico de la conciencia pura o como un momento espacial, aunque, sin embargo, indica el horizonte en el que tendría que moverse una investigación genética radical. En ella sería posible deconstruir la afección en tres momentos propios del yo: intención pasiva de representación, sentimiento sensitivo y kinestesia sensitiva, necesarios para sostener la unidad en fluencia del dato de sensación, pero reconociendo a los tres en una estructura no pura sino en la "fundamental del impulsar y responder".[48] En todas las estructuras que se generan a partir de este fundamento está presente la fuerza de alteridad que constituye el yo en quien, impulsado, responde: tal vez un movimiento paralelo a lo que Zubiri podría haber llamado la fuerza de imposición de la realidad en que se constituye el sentiente y todo lo que está sintiendo en sus figuras propias de ser.

Pienso que estas primeras indicaciones del análisis de los manuscritos han brindado una pista fundamental a los análisis de Anthony Steinbock,[49] quien recupera la "fenomenología generativa" que encuentra en los escritos tardíos de Husserl. La alteridad está constituyendo en el fondo más primero de la sensación un "más" generativo en el que se soportan todas las constituciones en línea de lo propio del yo y en línea de lo ajeno al yo. Estaríamos hablando de una cogeneración dinámica en cada momento de la constitución del yo y del mundo en que el yo está, paralela a la tesis de congenereidad de inteligencia y realidad que afirma Zubiri.[50]

Aquí podríamos contestar a la crítica de intelectualismo que Zubiri dirige a Husserl: no se trata de un modo de saber que da a la esencia un sentido absoluto en la constitución, sino que la indagación nos lleva a un esfuerzo para hacer evidente el modo concreto como está constituyéndose aquello que nos afecta, desde los estratos más primarios de su afección, al tiempo que se hace evidente el modo concreto como nosotros quedamos constituyéndonos como afectados, llevados a actualizar, a hacer venir a la presencia, en su devenir constitutivo, lo que nos está afectando y conforme nos está afectando. Más que de noesis, se trata de dar cuenta de la constitución de la inteligencia como actualización del momento de alteridad (realidad) que está dando de sí, lo que Zubiri nombrará *noergia* en su obra señera *Inteligencia sentiente* (1980).

96

La tensión irreductible entre lo propio del yo y lo ajeno al yo da unidad a la *Urhyle* como fundamento de todas las unidades superiores de constitución. Este aspecto de tensión puede describirse como una fuente generativa, donde lo propio y lo ajeno están en coconstitución, que resulta en los concretos reales históricamente constituidos en el mundo de la vida. La tensión va guiando "desde dentro" estas constituciones como estructuras concretas del yo y

48. *Ibidem*, p. 106.

49. Anthony Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwestern University Press, 1995 (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy); "Generativity and the Scope of Generative Phenomenology", en *The New Husserl. A Critical Reader,* editado por Donn Welton, Indianápolis, Indiana University Press, 2003, pp. 289-325.

50. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1980.

estructuras concretas del mundo en estricta y dinámica respectividad, para albergarse mutuamente con la tensión propio-extraño que los constituye. Yo y mundo constituyéndose a una, fundados en el mismo ámbito de tensión que es la fuente generativa en la *Urhyle*.

No se trata de rendimientos posteriores desde una unidad indiferenciada, sino de una unidad irreductiblemente distinta en dos líneas de constitución (propio y ajeno) que no pueden comprenderse como separadas a riesgo de desarticular y ser infieles al análisis que la misma cosa (la sensación) nos está dando en su aparecer. En el mundo propio[51] está constituyéndose siempre el mundo ajeno y viceversa: "no solo es la constitución de la casa (*home*, *lo propio*) liminalmente co-constitutiva de lo extraño (*alien*, *lo ajeno*), sino lo extraño también co-constitutivo de la casa a través de modos de experiencia transgresiva".[52] Por ello, afirma Steinbock, "la estructura casa/extraño es una estructura co-original, co-fundacional".[53]

Para Steinbock, con este nuevo modo de considerar el análisis husserliano ya no estamos meramente en el proyecto genético de "examinar […] el proceso de llegar a ser en cuanto concierne a la auto-temporalización monádica".[54] Ahora somo "historizados como un 'nuestro', como un 'compañero de casa [*homecompanion*] constituyente y constituido a través de otros en 'mundos en casa' [*homeworlds*], que están a su vez co-fundados en 'mundos extraños' [*alienworlds*]".[55] Los rendimientos logrados a partir de los análisis sobre la intersubjetividad de Husserl, que quedaron inconclusos y en revisión por parte de su autor, nos permiten escuchar acentos semejantes que llevarán a Zubiri a encontrar en su propio abordaje sobre la aprehensión primordial de realidad y su modalización en logos y razón, fundado en la noción de coactualidad y dinamismo de la realidad, un camino para describir con mayor fidelidad la realidad personal y las dimensiones en que se va actualizando en la respectividad de lo real, en el mundo, como individuo diverso, vertido a un cuerpo social y constituido en una historia que es, a la vez, constituida por las realidades personales que la van posibilitando por un dinamismo de capacitación en transmisión tradente.

97

Todo ese dinamismo está sostenido en el momento radical de alteridad entre lo propio del yo y lo ajeno al yo, la coactualidad de inteligencia (estar como actualización de lo real) y la realidad (modo de estar dándose a la actualización) que están en la base del edificio husserliano, la primera expresión, y del zubiriano, la segunda. En ambas, la fenomenología no puede tomarse ya como una ciencia de la conciencia y sus rendimientos, sino que se coloca, con pleno derecho, como el esfuerzo y el trabajo por sacar a la luz la realidad di-

51. Concepto que abarca el propio cuerpo con sus habitualidades y organizaciones, así como los modos de relaciones básicas en que queda establecido. Zubiri también incluiría la propia organización fisicoquímica que nos constituye y da lugar al juego de habituación, organización psíquica y respectividad sociohistórica. En todos estos momentos se reconocería esa constitución dinámica e irreductible de lo propio del yo y lo ajeno del yo.
52. Steinbock, "Generativity and the Scope of Generative Phenomenology", p. 297.
53. *Id*.
54. *Ibidem*. p. 306.
55. *Ibidem*, p. 308.

námica de convivencia que constituye el mundo humano: un esfuerzo exigido precisamente por esa alteridad que pide siempre constituir la inteligencia (y a la persona que en ella se sostiene) en un modo de albergar concretamente lo que verdaderamente está dando fundamento a esa realidad. Zubiri hacía de la exigencia de visión el núcleo de la evidencia, como hemos visto en nuestro análisis de *Inteligencia y logos*.

En las dos propuestas, esta alteridad en el núcleo de la *hyle* va guiando los modos de constitución de yo-mundo, sin constreñirlos a una sola forma de evidencia. No pueden restringirse a una mera develación, como si la alteridad fuera siempre objetual. Por el contrario, la misma alteridad puede exigir la evidencia en forma de revelación, donde el carácter de la realidad que se impone en la sensación exige su reconocimiento como absoluto y, por tanto, la constitución de lo propio del yo como dispuesto a recibirle, como invitado a recibirle. La alteridad está exigiendo un modo de conciencia distinto en el yo, y así también ella misma la raíz de la verdad de la reducción fenomenológica que se ha de realizar. Las estructuras más fundamentales de la conciencia están exigidas así desde su núcleo más íntimo para modalizarse de acuerdo con lo que la alteridad le impone y pide: podríamos decir, con Zubiri, impelidas a buscar el modo más justo de "hacerse cargo de la realidad",[56] tal como se nos da, que nos pone en una reinterpretación, a mi parecer, del principio de todos los principios.

98

Conclusiones

Con estas breves sugerencias sobre las convergencias en las obras de Husserl y Zubiri, pretendo invitar a retomar en una visión de paralelo ambos esfuerzos intelectuales,[57] los cuales han marcado con fuerza y profundidad la filosofía a partir del siglo xx y hasta nuestros días. No hay duda de que el mundo está viviendo un resurgimiento importante de la fenomenología y que las nuevas investigaciones están abriendo campos de investigación que habían quedado apenas escardados en los trabajos fenomenológicos hasta la década de los cincuenta. Xavier Zubiri nos muestra, con su crítica a la propuesta husserliana, que también era un hijo de su tiempo en su lectura de Husserl (tanto por las influencias vividas como por el material disponible), pero sus indicaciones para localizar las carencias o "deslices" husserlianos nos sitúan también en la

56. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2012, p. 258. // Prefiero la formulación "hacerse cargo de la realidad" que apare en la edición original de Ellacuría (1984), frente a "hacerse cargo de la situación" en la nueva edición, ya que la primera formulación se ha convertido en una marca de identidad de la filosofía zubiriana.

57. Considero que, a pesar de mantener una explicación no generativa de Husserl y de su crítica al concepto de realidad de Zubiri, el libro *Surgimiento* de Antonio González es hoy uno de los mejores testigos de lo que puede significar esta visión en paralelo de la propuesta de Zubiri frente a las mejores expresiones de radicalidad de la fenomenología contemporánea (González menciona a Derrida, Merleau-Ponty y Michel Henry como exponentes de estas radicalizaciones). Es lo que he intentado hacer también en mi tesis doctoral, *Sobre la disyunción*, de la que he recuperado varios elementos para elaborar la propuesta expuesta en este trabajo.

vía de una radicalización de la fenomenología que él mismo intentó a su propio modo, y que Husserl, sin Zubiri saberlo, había avanzado desde sus propios cimientos.

Indudablemente, una clave de estas novedosas investigaciones es el reconocimiento de una complejidad mayor en los análisis de Husserl y otros fenomenólogos (entre los que propongo contar a Zubiri) sobre la afección y su relación intrínseca con la intersubjetividad y la realización concreta del mundo y el yo en una coconstitución respectiva. Me parece que la mirada en paralelo de estos dos autores, que en otros tiempos se pensaron como visiones contrarias y defendidas así por los seguidores de uno y otro lado, resulta fructífera para evidenciar las riquezas todavía por explorar en el planteamiento fenomenológico y su potencialidad para discernir lo que de verdad significa "ir a las cosas mismas".

Bibliografía

GARCÍA Baró, Miguel, *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española*. Madrid, Trotta, 2012 (Estructuras y Procesos).

GONZÁLEZ, Antonio, *Surgimiento. Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá, USTA, 2014.

LEE, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer Academic Publications / Springer, 1993 (Phaenomenologica, 128).

SÁEZ CRUZ, Jesús, *La accesibilidad de Dios. Su mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri*. Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.

SERRANO DE HARO, Agustín, *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*. Madrid, Trotta, 2016 (Estructuras y Procesos).

STEINBOCK, Anthony, "Generativity and the Scope of Generative Phenomenology", en *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Indianápolis, Indiana University Press, 2003, pp. 289-325.

____, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Northwestern University Press, 1995 (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).

TIRADO, Víctor, "Zubiri y Husserl", en *Guía Comares de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás. Granada, Comares, 2011, pp. 149-164.

WALTON, Roberto, "Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl", en *Natureza Humana*, 2002, núm. 2, pp. 253-292. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302002000200001.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2009.

____, *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2012.

____, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y logos*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1982.

____, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1980.
____, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1987.
____, *Sobre la esencia*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1988.
____, *Sobre la realidad*. Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 2001.

La necesidad de lo irreal para *estar* en la realidad: la influencia de Edmund Husserl en la filosofía de Xavier Zubiri

José Elías Ibarra Herrera
ITESO

Casi cincuenta años después de que Edmund Husserl diera a conocer en su discurso de ingreso a la Universidad de Friburgo el ámbito de investigación y el método de la filosofía como ciencia rigurosa, en 1963 Xavier Zubiri dedicaba la última lección de su curso extrauniversitario *Cinco lecciones de filosofía* a exponer el proyecto filosófico del pensador alemán. En aquella lección oral, el pensador vasco reconstruía de manera densa y compacta la propuesta filosófica y metodológica de Husserl y además utilizaba el término *irreal* para referirse a una de las dimensiones de la *epoché*, a través de la cual el mundo se pone entre paréntesis y se abstrae el carácter esencial del aparecer en cuanto tal.

Zuribi explicaba que la reducción fenomenológica en una de sus dimensiones[1] consiste en suspender o abstenerme de la vigencia del mundo. Por una operación mental, a través de la *epoché*, dejo reducido el mundo a fenómeno y el mundo resulta ser perfectamente irreal; pero, *irreal* "no significa ficticio o cosa semejante. Significa tan solo que prescinde, por epoché, de toda alusión a la realidad".[2] La actitud fenomenológica pasa por un movimiento intelectivo de *irrealidad* en el que se pone entre paréntesis la vigencia de lo real y se examina cómo se manifiesta el fenómeno en su esencia y posibilidad absoluta.

101

En 1967, Zubiri impartía otro curso oral, titulado *El hombre: lo real y lo irreal*, en el que afirmaba que lo irreal era un ámbito imprescindible en el enfrentamiento del ser humano con la realidad. Lo irreal ya no era planteado por Zubiri como una dimensión del método fenomenológico, sino como un aspecto central en la vida humana. Lo irreal, señalaba, es un ingrediente constitutivo y necesario en el ser humano para *estar* en la realidad, vivir y hacerse cargo de ella.

¿Cuál es el papel que tiene el ámbito de lo irreal en la intelección humana? ¿Por qué este ámbito, según Zubiri, ocupa un lugar central en la vida del ser humano? En este trabajo intentaré esbozar la respuesta a estas cuestiones, para lo cual dividí el texto en tres apartados. En el primero, recupero la idea de filosofía que Zubiri toma del pensamiento de Husserl; en el segundo, explico brevemente cómo, según Zubiri, la experiencia originaria de la intelec-

1. Según Zubiri, la reducción fenomenológica tiene dos dimensiones: una eidética y otra trascendental. En la primera suspendo la vigencia del mundo y me quedo con el carácter de lo irreal; en la segunda, me quedo únicamente con la forma de lo real. Cfr. Xavier Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 189-202.
2. *Ibidem*, p. 200.

ción humana consiste en sentir las cosas como realidad; en el último, abordo por qué lo irreal, de acuerdo con Zubiri, es un movimiento intelectivo inexorable para *estar* en la realidad.

Parto del planteamiento de que Zubiri se propone analizar la intelección para captar cómo es la experiencia inmediata y originaria de las cosas, a través de la idea de filosofía y la actitud fenomenológica propuesta por el pensador alemán. Zubiri afirma que inteligir es un proceso complejo que consiste, en primera instancia, en aprehender las cosas como reales, y que lo irreal, como un momento ulterior, se trata de un movimiento intelectivo que nos permite experimentar no tanto la cosa como *real*, sino lo real como *cosa*. Gracias a lo irreal el ser humano puede estar en la realidad y lidiar con las cosas.

La idea de filosofía de Husserl según Zubiri

Edmund Husserl entendió la filosofía como una tarea que exigía profunda lucidez y responsabilidad. Su esfuerzo intelectual consistió tanto en distanciarse de las interpretaciones irresponsables que mientan las cosas de una manera determinada, como en –particularmente– asumir una postura crítica ante lo que en muchas ocasiones se nos presenta como incuestionable y, a su vez, ocasiona que sigamos un flujo teorético, estimativo y práctico determinado. El único fin detrás de este esfuerzo cognitivo y compromiso ético fue derrocar nociones, creencias, valores y acciones que nos hacen *tender* a aceptar, estimar y asumir con toda seguridad (o naturalidad) lo que son las cosas.

102

Xavier Zubiri, influido por la idea de filosofía y la actitud fenomenológica propuesta por Husserl, siguió el compromiso y la responsabilidad que según Husserl exigía la filosofía. En consonancia, consideraba que la filosofía debía alejarse de la oleada de sofística que, por un lado, predomina y arrastra el discurso y, por otro, hace propaganda en lugar de conocimiento fundado.[3] Así como Husserl, el pensador vasco se propuso examinar cómo de la manera más básica tenemos experiencia de las cosas, así como hacer de la filosofía un saber radical.

Zubiri reconoce que gracias a Husserl la filosofía se situó como un pensar originario y libre. Lo originario consistió en centrar la atención en las cosas mismas y en ceñirse a la experiencia como tal. Y la invitación de Husserl a no subordinar la filosofía a ninguna otra ciencia o teoría fue lo que la reubicó como un pensar libre. En el siguiente pasaje Zubiri deja en claro cuál fue el papel de Husserl en la historia de la filosofía:

> La filosofía venía siendo una mixtura de positivismo, de historismo, y de pragmatismo apoyada en última instancia en la ciencia psicológica, un apoyo que se expresó como teoría del conocimiento. Desde esta situación, Husserl con una crítica severa creó la fenomenología. Es una vuelta de lo psíquico a las cosas mismas. La fenomenolo-

3. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Madrid, Alianza, 1980, p. 15.

> gía fue el movimiento más importante que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas y no sólo una teoría del conocimiento [...] La fenomenología tuvo así una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva.[4]

¿Cuál es la novedad de Husserl? ¿Por qué, según Zubiri, la fenomenología abrió el campo del filosofar como tal? Quizá la respuesta está en la idea de filosofía y la actitud filosófica propuesta por el pensador alemán. En efecto, Husserl propone una *idea* de filosofía y una *actitud* para hacer filosofía, más que una filosofía entendida como doctrina o sistema cerrado de verdades; y sugiere un cambio de actitud, que a su vez es el método mismo de la fenomenología.

El ideal de Husserl era hacer una filosofía sin presupuestos y que captara la experiencia original, esto es, las cosas "en el nivel cognoscitivo más bajo".[5] Esta idea de filosofía como saber radical es, ante todo, una actitud liberada de prejuicios. Así, en lugar de partir de determinadas creencias y asumir una actitud ya orientada o direccionada, Husserl invita a atenerse a los fenómenos puros.[6] Desde esa actitud, nos coloca ante la realidad de una manera totalmente distinta: no como una persona que restringe, sesga y asume una posición de lo que el mundo es, sino como alguien que se abre a él y deja que se le presente desde su propia imposición.

En sentido estricto, para Zubiri, la idea de filosofía de Husserl no es *explicación* sino *descripción.* Es decir, no pretende explicar el mundo, más bien intenta comprender cómo se da nuestra experiencia de él. La fenomenología no interpreta: describe cómo se nos presentan las cosas; "no explica nada, por la razón sencilla de que toda explicación es interna al mundo, y la fenomenología transciende del mundo entero no para salir de él, sino justamente al revés, para quedarse en él, pero de otra manera: viendo cómo se nos manifiesta".[7]

103

Husserl propone un cambio de actitud para hacer filosofía. Se trata, en términos de Zubiri,[8] del paso de una *actitud natural* a una *actitud reducida.*[9] Y como tal, esta actitud reducida envuelve dos dimensiones: una eidética y otra trascendental. En su dimensión eidética, la actitud fenomenológica consiste en suspender la vigencia de lo real, la creencia de que algo es *de hecho*, de determinada manera; así pues, no me quedo con *la cosa* que aparece sino con *el aparecer* mismo, esto es, con la propiedad intrínseca del aparecer, su esencia,

4. Zubiri, *Naturaleza, Historia*, Dios, Madrid, Alianza, 1987, pp. 13-14.
5. Edmund Husserl, "Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. Conferencias de Londres, 1922", en *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, p. 316.
6. *Ibidem*, p. 324.
7. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 202.
8. *Ibidem*, p. 217.
9. Según Zubiri, la filosofía de Husserl se resume en tres conceptos: *reducción*, *intuición* y *constitución.* El objeto de la filosofía es la reducción fenomenológica o *epoché*; la posibilidad de la filosofía como saber radical es la búsqueda de la evidencia intuitiva; y el problema radical de la filosofía es cómo se dan las cosas a la conciencia o se constituyen como objetos.

su carácter eidético.[10] Este carácter eidético apunta a la segunda dimensión de la actitud fenomenológica, la cual se basa en captar no sólo la propiedad intrínseca del aparecer, sino la forma pura al canon o la *medida*, según la cual, independientemente de algún caso particular, todas las cosas que hay y puede haber realmente en el mundo son aprehendidas como tales;[11] se trata de la dimensión trascendental de la reducción fenomenológica, la forma pura que, en última instancia, la fenomenología trata de tematizar.

Según Husserl, nuestra experiencia posee una estructura invariable, una legalidad. Por tanto, la filosofía tiene el compromiso de describir la experiencia de las cosas, la cual se da según leyes formales. No se trata de *descubrir* el mundo, más bien de *describir* de manera crítica cómo se nos da la experiencia de las cosas para captar la estructura del aparecer y sus condiciones de posibilidad. Si logramos conocer cómo es posible que se nos den las cosas y cuál es el proceso del aparecer mismo, estaremos en un suelo firme para fundamentar todo saber. De este modo, para Husserl es imprescindible describir y analizar cómo se nos da todo posible aparecer. Si ignoramos esta estructura que constituye la experiencia de las cosas, muy posiblemente cualquier pretensión de verdad carecerá de fundamento.

Para Husserl, comprometerse con el conocimiento consistió en adquirir una actitud filosófica ético-cognitiva que significó peregrinar hacia la búsqueda del conocimiento universal y absolutamente justificado, esto es, distanciarse de lo que ya está de algún modo dirigido. Zubiri, siguiendo a Husserl, analizó lo primario y fundamental desde donde parte todo conocimiento e hizo de la inteligencia su foco de investigación.

104

La intelección originaria del fenómeno en Zubiri

Desde muy joven, Zubiri reconoció que uno de los principales problemas en la historia de la filosofía era el de la verdad. Antonio Pintor-Ramos señala que Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, la primera obra publicada de Zubiri, ya advertía que el problema del juicio hundía sus raíces en un problema más radical: el de la verdad.[12] ¿Cómo se da la experiencia de algo como verdadero? ¿De qué manera el ser humano tiene este tipo de vivencia?

Para encarar el problema por la verdad, Zubiri se planteó dos preguntas básicas: qué son las cosas y en qué consiste la intelección.[13] La manera como abordó estas cuestiones fue precisamente en lo que consistió su proyecto filosófico. A los casi 84 años de edad, dejó en claro la inquietud fundamental que guio su vida intelectual:

> Mi vida intelectual ha transcurrido como una corriente bordeada y encauzada por dos riberas. Una, la idea de liberar el concepto de rea-

10. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 199.
11. *Ibidem*, p. 200.
12. Antonio Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996, p. 35.
13. Pintor-Ramos, *Xavier Zubiri (1898-1983)*, Madrid, Orto, 1993, p. 17.

> lidad de su adscripción a la sustancia. Las cosas reales no son sustancias sino sustantividades. No son sujetos sustanciales sino sistemas sustantivos. De ello me ocupé en mi libro "Sobre la esencia". La otra ribera es la de liberar la intelección, la inteligencia, de la adscripción a la función de juzgar. [...] El acto formal de la intelección no es el juicio, sino que es la aprehensión de la cosa real misma. Y esa cosa misma se nos da primaria y radicalmente en impresión sensible, esto es, en impresión de realidad. [...] A mi modo de ver, esa liberación del juicio era crucial para poder, por lo menos para mí personalmente, ponerme en marcha en materia filosófica.[14]

Aquí abordaremos sobre todo la "segunda ribera" de la que se ocupó el filósofo español, esto es, la pregunta por la intelección. El punto de partida de su proyecto es una crítica a la historia de la filosofía. Según él, las dos grandes limitaciones de la historia de la filosofía han sido la *logificación de la inteligencia* y la *entificación de la realidad*. Por un lado, la historia de la filosofía se ha limitado a plantear que la intelección consiste en realizar operaciones lógico-conceptuales, esto es, le ha dado primacía a uno de los modos de intelección, el logos. Y, por otro lado, como consecuencia de esta identificación entre la inteligencia logos, la filosofía ha entificado la realidad, la ha reducido ingenuamente a sus modos de ser asimilables para el concepto lógico.[15]

¿En qué consiste, entonces, la intelección según Zubiri? Este análisis será tematizado en la trilogía *Inteligencia sentiente*, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, y buscará describir, por un lado, cómo se da formalmente el acto de intelección, el acto humano más básico por el que tenemos experiencia de la realidad, y, por otro lado, cómo se despliegan los modos ulteriores de inteligir que dan lugar a la construcción de ideas y juicios sobre la realidad.

105

¿De qué manera se nos da la experiencia originaria de las cosas? Zubiri no se conforma con la idea de que lo central en la intelección humana se encuentra en realizar operaciones lógico-conceptuales o en la representación. Inteligir no es logos ni conceptualizar o comprender, es sentir. El ser humano no representa algo, no lo concibe, sino que siente, y la forma de sentir es como realidad. Inteligir no consiste, en el nivel más elemental, en conceptualizar o en comprender; de hecho, en sentido estricto, hay muchas cosas que inteligimos, es decir, que aprehendemos como reales, pero sin entender lo que realmente son.[16]

Inteligir tampoco es *un darse cuenta*. Es cierto que al inteligir nos damos cuenta de algo, que nos podemos hacer conscientes de algo; sin embargo, darse cuenta de algo supone un momento anterior, el *estar* mismo de las cosas de las que me doy cuenta.[17] Las cosas están ahí, ya presentes y las siento como *realidad*; precisamente por ese *estar* de las cosas y sentirlas como tal, me doy cuenta de ellas.

14. Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, *Xavier Zubiri. La soledad sonora.* Madrid, Taurus, 2006, p. 704.
15. Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, p. 21.
16. Zubiri, *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza, 1983, p. 341.
17. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, p. 163.

Entonces, inteligir no es conceptualizar, representar o darme cuenta, sino *aprehender* las cosas como realidad. Lo más básico de la intelección es la aprehensión actual de las cosas, esto es, sentir físicamente su presencia. Para conceptualizar, representar o darnos cuenta de algo, tenemos primeramente que captar que está presente y sentirlo físicamente. La experiencia más elemental e inmediata de las cosas consiste en inteligirlas como realidad, sentir físicamente que están presentes como de suyo.

En primera instancia, señalará Zubiri, no tengo representación sino impresión de las cosas. Por eso, inteligir o experimentar las cosas como fenómeno en su nivel más básico y elemental radica en experimentarlas físicamente, no en representarlas. De esta manera, *fenómeno* no es la presentación subjetiva sino la aprehensión impresiva; lo inteligido como fenómeno en primera instancia es "un fenómeno que [también] podría denominarse 'no mental' o 'no psíquico'".[18] Así pues, inteligir es sentir y el fenómeno no es radicalmente un aparecer mental, sino un experimentar físico: es fenómeno físico, no fenómeno mental.

Para Zubiri las cosas se presentan de modo inmediato en *impresión* sensible. La experiencia primaria de las cosas se da en el contacto físico con la realidad, en un nivel previo o anterior al lógico-conceptual. Inteligir no es un *representar* sino un *palpar* y el acto intelectivo más básico, fundamentado no en ver o formar ideas, sino en algo más modesto y elemental: en la capacidad de aprehender las cosas como realidades.[19] Así pues, lo radical de la inteligencia no se encuentra en la capacidad de concebir, idear o juzgar, se halla en la capacidad de enfrentarse con las cosas como realidades.[20]

106
106

Se intelige primordialmente la presencia física de las cosas en impresión, por sus notas y no por lo que representan: se intelige su carácter físico, su realidad y no tanto el sentido o la función que tienen para mí. Inteligir estriba simplemente en sentir algo presente (un sentir físico): no un estar de la cosa para mí, sí un *físico estar* "con" la cosa. De hecho, en sentido estricto, sentir algo presente como cosa-sentido representaría un momento ulterior al sentir la cosa-real, pues toda cosa-sentido es una *construcción* de lo que las cosas significan para mí en particular o lo que significan para la vida humana en general.[21] Así pues, inteligir en su nivel más básico y elemental consiste en sentir las cosas en impresión como algo físico, sentir cosa-realidad, no cosa-sentido.

Ahora bien, ¿de qué manera quedan las cosas en esta experiencia sensible? ¿Cómo se da esta experiencia sensible de las cosas como realidad? Zubiri señala que el sentir humano es un proceso sumamente complejo que descansa en el momento de aprehensión o impresión sensible. Formalmente, la impresión sensible envuelve tres momentos estructurales: afección, alteridad

18. García-Baró, "La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri", en *Desde Zubiri*, editado por Diego Gracia, Granada, Comares, 2004, p. 77.
19. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza, 1982, p. 67.
20. Zubiri, El hombre y Dios, Madrid, Alianza, 2017, p. 334.
21. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 59.

y fuerza de imposición.[22] En efecto, cuando siento las cosas, intelectivamente las aprehendo como algo que me afecta, que se presenta en modo de alteridad y que se me impone por fuerza propia. Mi experiencia intelectiva de lo real es sentida físicamente como algo independiente o distinto a mí y se apodera de mi sentir. Esa es la manera como intelectivamente el ser humano siente las cosas y la característica de la intelección.

La realidad es formalidad: la *forma* en que la intelección humana actualiza las cosas, el mero *quedar* de las cosas en la intelección. Las cosas son inteligidas "como" realidad porque formalmente siento "sus" notas, las siento siendo "tal" realidad.[23] La realidad no es una especie de *zona* especial de cosas separada de la intelección, es la forma de quedar las cosas en la intelección.[24] La realidad no quiere decir cosa en sí o algo ajeno o externo a la intelección, sino sentir formalmente las cosas en la intelección como "de suyo". Ése es el modo específico como el ser humano siente las cosas: como realidad. Y, en estricto sentido, inteligir consiste en *enfrentarse* con las cosas como realidad.

Ahora bien, si inteligir es primaria y radicalmente aprehender las cosas "como realidad", es decir, es sólo la "forma" de aprehensión, entonces ¿cuál es el contenido? Lo que falta describir es el movimiento intelectivo derivado de la aprehensión, el cual consiste en presentar no tanto *la cosa como real*, sino *lo real como cosa*.[25] Es decir, se tiene que describir cómo lo aprehendido como real se presenta intelectivamente como algo determinado, como algo definido.

Para Zubiri, el acto intelectivo más básico es la aprehensión primordial de realidad. A través de éste, las cosas quedan aprehendidas de modo compacto. Es decir, se aprehende "toda la posible variedad de cosas de un modo unitario".[26] Pero ésa es únicamente la "forma" de inteligir. Falta aclarar cómo se forja el "contenido" de la cosa aprehendida como real, o sea, cómo lo aprehendido compacta y unitariamente se me presenta intelectivamente de manera diferenciada, con un contenido específico. De eso nos ocuparemos en el siguiente apartado; aquí, lo irreal nos dará la clave para comprender cómo algo bruto e indistinguible se nos puede presentar con un aspecto determinado.

107

Lo irreal como movimiento intelectivo de determinación de la cosa real

Hasta ahora ha quedado claro que, según Zubiri, la experiencia inmediata de las cosas nos es dada en "forma" de realidad, y que sentir o inteligir las cosas como realidad consiste en *notar* algo (afección) y sentirlo *como otro*, como algo *diferente* a mí (alteridad) que se me impone desde su propio poder (fuerza de imposición).

En este apartado indicaremos cómo lo inteligido como real se nos presenta bajo un aspecto determinado. Precisamente en el movimiento intelectivo ulterior de la aprehensión de lo real tiene lugar lo irreal. Lo irreal es un

22. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, pp. 32-34.
23. *Ibidem*, p. 124.
24. *Ibidem*, p.152.
25. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 27.
26. *Ibidem*, p. 57.

movimiento psíquico de presentación de la cosa no como "real", sino de lo real como "cosa".

En primera instancia, lo real se me presenta con su fuerza impositiva de manera compacta e indiscernible. Ahora bien, para distinguir y determinar qué es "en" realidad lo que he aprehendido "como" realidad, intelectivamente se desencadena un proceso complejo de diferenciación, que radica en ir "desde la realidad percibida hacia lo real allende la percepción".[27] Mediante este movimiento de intelección se determina el *contenido* de lo aprehendido como real y se distingue lo que es "en" realidad. Precisamente en este movimiento intelectivo tiene lugar lo irreal.

Lo real, en su carácter inmediato, me es dado de forma inespecífica, como nuda realidad. Toda posible variedad de cosas es aprehendida de modo compacto y unitario, o sea, se aprehende sólo su carácter físico. "Entonces ese carácter se me queda, en cierto modo, sin contenido, de una manera huera, con poco contenido, con un contenido bien pobre y, sobre todo, con un contenido indefinido".[28] No alcanzo a distinguir qué es aquello aprehendido como realidad y *tengo* que determinar qué es "en" realidad aquello aprehendido "como" realidad; para ello, necesito realizar un movimiento intelectivo de diferenciación, donde ya no aprehenda sólo un paisaje con muchas cosas o "un paisaje variado", sino cada cosa en un paisaje o "varias cosas en un paisaje".[29]

Así, lo primero que tengo es la realidad presente con el máximo de riqueza y el mínimo de determinación, la cosa como realidad; e intelectivamente tengo que hacer un movimiento de diferenciación, en el cual, para aumentar la determinación o definición de cada cosa, disminuyo la riqueza de lo real.[30] Se trata de un movimiento intelectivo de determinación de la cosa que consiste en "caracterizar" lo aprehendido como real.[31] Dicho en otras palabras: al sentir las cosas como realidad, todo el contenido de lo real se me presenta en toda su riqueza de manera compacta, unitaria e indeterminada; con la finalidad de determinar qué es "en" realidad aquello aprehendido "como" real, forzosamente tengo que darle una figura a lo real, caracterizarlo.

108

108

Caracterizar lo real implica *diferenciar* lo que las cosas son respecto a otras, esto es, determinar lo que la cosa es entre otras o lo que es en *respectividad.* Es una actualización de las cosas de modo no unitario sino diferenciado: actualizo la cosa no tanto como real, la actualizo como lo que *sería* respecto de las otras cosas. Esta caracterización se basa en quedarme sólo con algunas notas y marginar otras, y no en una construcción aleatoria; conservo el carácter físico de la realidad, pero dejo lo real, justamente en franquía para quedarme exclusivamente con algunas notas y caracterizar lo real.

Este proceso de caracterización es posible porque la intelección es atentiva,[32] pues al inteligir inevitablemente nos fijamos –en el sentido de fi-

27. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, p. 186.
28. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Madrid, Alianza, 2005, p. 192.
29. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 57.
30. Pintor-Ramos, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, p. 34.
31. Zubiri, *Inteligencia y Razón*, p. 225.
32. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, p. 260.

jación– en unas notas y discriminamos otras. Gracias al movimiento atentivo propio de la intelección caracterizamos lo real. Pintor-Ramos describe el proceso de caracterización de la siguiente manera:

> A la hora de delimitar la aprehensión primordial, recurre a actos intelectivos más complejos para aislar dentro de ellos mismos la modalidad primordial; esa modalidad es luego delimitada con ayuda del fenómeno psicológico de la "atención", que "centra" la realidad a actualizar y "prescinde" por "marginación" de todo lo que no sea esa mera formalidad. Podría hablarse aquí de una especie de "reducción" dentro del acto intelectivo empírico en la que se prescinde, se hace *epoché* de la infinita variedad de notas, matices y circunstancias que permiten que se haga patente el momento originario.[33]

Cabe explicar que esta caracterización de la cosa se da porque, por un lado, algunas notas se *imponen con mayor fuerza* y, por otro, porque nos *fijamos* en unas notas y marginamos otras. Así, la caracterización de lo real es el resultado de la fuerza de imposición de algunas notas que se nos presentan con mayor fuerza y del movimiento psíquico de la intelección por el que nos fijamos más en unas notas.

La unión de notas me brinda una figura específica de lo real, pero hay uniones de notas que psicológicamente realizamos porque las destacamos y hay uniones de notas que se dan porque las notas se imponen con mayor fuerza y destacan de las demás. En cualquiera de los casos, lo aprehendido como real deja de ser inespecífico y adquiere un contenido determinado, "la cosa no es un mero complejo de notas reales cualesquiera, sino de estas notas sistematizadas en una cierta 'manera' de suerte que si lo estuvieran de otra ya no serían la misma cosa sino justamente otra".[34]

109
109

Ahora bien, si en el proceso de caracterización de lo real selecciono unas notas y margino otras para hacerme una figura de lo real, esto significa que tengo que *recortar* o presentar las notas de cierta manera para darles una "figura". En otras palabras, para tener lo real presentado de una forma determinada, tengo que desrealizar algunas notas y quedarme con otras para tener un perfil de la cosa o tenerlas presentes bajo un aspecto determinado.

En este sentido, lo irreal como movimiento intelectivo de definición de la cosa real consiste, de acuerdo con Zubiri, en "conservar el momento de realidad y en forjar imaginariamente (pero solo imaginariamente) el contenido específico [de la realidad a partir de sus notas]".[35] Lo irreal no quiere decir anular lo real o ser lo opuesto a lo real, más bien es el movimiento de retracción del contenido de lo real hacia lo que la cosa "sería". Con lo irreal no se crea *la* realidad sino el *contenido* de la realidad, esto es, la forma específica

33. Pintor-Ramos, *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994, p. 100.
34. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 98.
35. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 30.

que las notas de lo real toman en la inteligencia. Por tanto, "irreal no significa no tener nada que ver con la realidad, sino tener que ver con ella liberando su contenido".[36]

En efecto, lo irreal sólo es el movimiento intelectivo de creación del perfil de las cosas. Las cosas ya se nos imponen, ya están; por tanto, la intelección no crea las cosas reales, sino que forja su contenido, lo caracteriza. La intelección no *da realidad* a las cosas, construye un perfil de lo que sería el contenido de lo real: *crea imagen* de la realidad. La intelección no da realidad a las imágenes, sino justamente al revés: le da imágenes a la realidad, forja el *contenido* de las cosas, define su figura, lo que ellas serían.

Ahora bien, para Zubiri hay diferentes grados de precisión del perfil o la figura que nos vamos haciendo de la realidad. Lo irreal nos presenta lo real de distintos modos, no de uno solo. Distinguimos, al menos, tres: percepto, ficto y concepto. En la intelección de la cosa como percepto[37] el aspecto de la cosa me aparece como un *esto*;[38] lo real se me presenta como algo hueco o aparente: algo que está ahí, pero que no manifiesta sus propiedades.[39] Es lo real aprehendido como *esto* "ya no 'en cuanto real' sino 'en cuanto percibido'; es el 'esto' de la cosa en cuanto mero término de percepción".[40]

El segundo modo de irrealidad, el ficto, envuelve el primero. La cosa real no me aparece como un esto sino como un *sería*. Percibo tanto la cosa como algunas propiedades de la cosa, y realizo un movimiento creador del cómo de la cosa.[41] El ficto no es "la realidad en percepción", es "la realidad en ficción". A partir de las notas percibidas creo una figura de lo que sería la realidad, le doy a la realidad la figura de lo que sería. El ficto no crea la realidad sino el contenido de la realidad, "no es un ficto de la realidad sino la realidad en ficción. No se finge 'la' realidad, se finge tan sólo que 'la' realidad sea 'así'. Es el 'cómo' sería 'la' realidad, es decir, cómo sería la cosa en realidad".[42]

110

El tercer modo se trata de la presentación de lo real como concepto, no como percepto ni como ficto. Lo real no se me presenta como esto *percibido* ni *cómo sería*, sino como un *qué sería* realmente la cosa. Aquí, de manera más definida, la cosa presenta sus propiedades y noto con más *precisión* lo que es la cosa. La precisión de la cosa se da porque capto con mayor definición las notas, a partir de las cuales delimito la figura.

En su sentido etimológico, *precisión* es 'prescindir'. Esto quiere decir que cuando capto la figura de la cosa con mayor definición extraigo las notas dadas por la cosa misma y me hago una figura más exacta.[43] Hacerme una

36. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, p. 149.
37. En *El hombre: lo real y lo irreal*, Zubiri utiliza el término *espectro* como el modo menos preciso de la presentación de la cosa como irreal; en cambio, en *Inteligencia y Logos*, emplea *percepto*. Elegí el segundo término porque permite referirse a la percepción como un modo de presentación de la cosa en la intelección.
38. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 98.
39. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 60.
40. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 97.
41. *Ibidem*, p. 99.
42. *Id*.
43. *Ibidem*, p. 103.

figura más exacta de la cosa o el qué de lo que ella sería es abstraer sus notas, hacer una "cosa-extracta", una figura desde la definición de sus notas.

En suma, Zubiri describe distintos modos de irrealidad (percepto, ficto y concepto), los cuales nos permiten crear una imagen de la realidad más o menos definida, e identificar matices o variaciones de la presentación intelectiva de las cosas. En la primera modalización de lo irreal la cosa se me presenta en modo hueco, como un esto, como algo percibido que envuelve notas aparentes, esto es, hay "notas proyectadas por lo real, que por un lado no son la realidad y por otro lado envuelven una referencia a la realidad física que las proyecta".[44] En la segunda modalización, la percepción física de las cosas presenta algunas de sus propiedades y además aloja contenidos que no le pertenecen: es la imagen ficticia de lo real.[45] En el tercero, la cosa presenta sus notas e intelectivamente se abstraen unas notas (se prescinde de unas y se seleccionan otras) para construir, de manera exacta y definida, un perfil de la cosa como realidad según las propiedades de la cosa.[46]

Estos tres modos de irrealidad tienen en su base dos momentos de la intelección: el de aprehensión de lo real y el de irrealización o determinación del contenido de lo real. Lo irreal como movimiento intelectivo se apoya siempre en lo real.[47] Lo irreal sólo *caracteriza* lo real como cosa, lo presenta intelectivamente no como algo; no le quita el carácter de lo real, únicamente le da una figura, más o menos definida, a lo sentido como real.

Con lo dicho hasta ahora queda claro que lo irreal es un movimiento inevitable en el proceso intelectivo. Consiste en determinar qué es *en* realidad lo aprehendido *como* realidad. La intelección humana aprehende la cosa como real y para definir el contenido de lo real toma unas notas y crea imagen de lo real, esto es, construye lo que pudiera ser o no ser una realidad.[48] Debido a que el ser humano intelige las cosas como realidad, tiene que forjar lo irreal, hacerse imágenes de la realidad. De acuerdo con Zubiri, lo real y lo irreal son pues dos características propias de la intelección humana.

111

Ahora bien, para estar en la realidad, esto es, para enfrentarse a las cosas y moverse en la realidad, el ser humano inexorablemente tiene que crear imágenes de la realidad:[49] "necesita forzosamente figurarse, es decir, forjar lo

44. *Id.*

45. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 41.

46. *Ibidem*, p. 69. // Forjar el contenido de lo que en realidad son las cosas no significa representar fiel y adecuadamente lo real. De hecho, para Zubiri lo real siempre excederá nuestras imágenes. Las imágenes que se hacen de la realidad pueden ser más o menos precisas, pueden ajustarse o no a lo aprehendido como real, pero no serán lo real como tal: lo real siempre excede. Nuestras intelecciones jamás alcanzarán plena adecuación porque la realidad excederá nuestras intelecciones concretas. *Cfr*. Pintor-Ramos, "Objetividad y realidad. Kant en Zubiri", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2005, núm. 32, p. 92.

47. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 61.

48. *Ibidem*, p. 30.

49. Además de tener que hacer imágenes de la realidad, hay algo que el ser humano puede hacer: jugar con las imágenes de la realidad, es decir, fantasear. Y, según Zubiri, la esencia de la imaginación no consiste tanto en tener que hacer imágenes, sino en poder hacer con las imágenes lo que sea, imaginar cómo en realidad serían las cosas. En este sentido, habría que decir que la intelección humana también es fantástica, ya que puede forjar el contenido de la realidad y jugar con las imágenes que hace de la realidad. *Cfr*. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 100.

irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad".[50]

Lo irreal permite al ser humano poner delante de sí las cosas, a modo de imagen, para lidiar con ellas. Sin lo irreal, el ser humano se sentiría arrastrado por la realidad, no podría determinar cómo estar con las cosas. Lo irreal es fundamental para hacerse cargo de la realidad, pues permite situarse en la realidad, estar con las cosas y moverse, al menos de una manera tentativa o aproximativa, con las cosas. Así pues, lo irreal permite no sólo tener la realidad presentada como cosa, también que la persona pueda estar entre las cosas.

Sólo porque aprehendemos las cosas como realidad, podemos experimentar la confusión. "La realidad en cuanto tal, con ser lo más decisivo, es siempre lo más problemático y lo más vacío".[51] Y esta sensación de confusión, "este 'perdido', no es perdido entre las cosas sino más bien desorientado en las respuestas; esto es, no es rigurosamente pérdida sino desorden responsivo".[52] En muchas ocasiones, la realidad no corresponde con lo que se había figurado, con la imagen o la idea que se había hecho de lo real, y, si no se tiene definido qué es la realidad, seguramente no pueda responder de manera adecuada a la idea que se había forjado de lo real.

Conclusiones

En este trabajo he intentado recuperar el planteamiento de Zubiri sobre la importancia de lo irreal para estar en la realidad. Para lo cual, destaqué la influencia de Husserl en Zubiri; describí de manera general en qué consiste inteligir en el nivel más básico y elemental, según Zubiri; y, por último, expliqué lo irreal como un movimiento intelectivo por medio del cual la realidad se nos presenta como cosa.

112

Zubiri se apropió del método descriptivo de Husserl, así como de la motivación central de la fenomenología: tematizar la forma de experimentar toda posible realidad en su carácter originario. Esta inspiración se cristalizó en la noología, también conocida como *filosofía de la inteligencia*, para describir cómo se nos dan formalmente las cosas en el ámbito más básico y elemental, y los modos ulteriores de inteligir lo real.

La experiencia originaria de las cosas, según Zubiri, no es lógico-conceptual (tener una imagen o figura de lo real), sino sensible (sentir las cosas como reales). No obstante, para determinar qué es en realidad aquello aprehendido como real, el ser humano tiene que desplegar un movimiento intelectivo a través de lo irreal para determinar no el carácter físico de lo real, sino el contenido, sus características. La forma particular de *sentir* las cosas es "como realidad" y *tenemos* que hacer un rodeo por lo irreal para definir el contenido de la realidad.

50. Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, p. 129.
51. *Ibidem*, p. 68.
52. Zubiri, *Inteligencia y Logos*, p. 71.

La intelección humana envuelve dos momentos: la *forma* o el modo primario de intelección que consiste en aprehender la cosa de suyo; y el *modo ulterior* o segundo momento de intelección, que consiste en diferenciar el contenido de lo aprehendido o aprehender lo que la cosa es "en realidad". Lo irreal es un *intermediario* de la persona como realidad y el mundo como tal. Hemos visto que lo irreal no carece de densidad ontológica y envuelve el carácter físico de la realidad. Lo irreal para Zubiri no es a-real, no es no-real, es el movimiento intelectivo de caracterización del carácter físico de lo real. Lo irreal no es pura nada, no es puro no-ser de la cosa, es desrealizar lo real para forjar el posible contenido de lo aprehendido como real.

Zubiri plantea que todo inteligir siempre es "respecto a", esto es, no es un inteligir carente de dirección o de imposición de lo real. En todo momento, lo inteligido se nos impone físicamente como realidad y, además, como algo que nos mueve a pensar, que tenemos que inteligir como algo determinado. Por eso, lo irreal es presentado por Zubiri como ese movimiento de construcción de la imagen de la cosa, un movimiento intelectivo que, aunque se da en las estructuras psíquicas del ser humano, es impuesto por el carácter mismo de la realidad, y nos muestra la realidad de un modo determinado.

Lo irreal siempre descansa en lo real y funciona, en cierto sentido, como un intermediario entre el ser humano y el mundo. En lo irreal se juega algo sumamente importante: la manera como la persona está en el mundo y lidia con las cosas. Lo irreal provoca que el ser humano se haga una imagen de las cosas y que el mundo se presente de un modo determinado; asimismo, permite que el ser humano se sitúe entre las cosas, se oriente y se conduzca con las cosas; por lo tanto, en el ámbito de lo irreal forja, por un lado, el contenido de lo real y, por otro, dispone formas de estar en el mundo.

113

Una de las líneas de reflexión para continuar la propuesta de Zubiri tiene que ver con la experiencia de configuración humana, ya que el ser humano, a diferencia de otros seres vivos, además de aprehender intelectivamente las cosas como realidad, se experimenta a sí mismo como suidad, como suyo, como "su" realidad. ¿De qué manera lo irreal se integra en el proceso de configuración humana? ¿Cómo lo irreal participa en el dinamismo de actualización de la imagen que el ser humano se hace del mundo, de los otros y de sí mismo? Me parece que centrar el análisis desde la noología de Zubiri enriquece las reflexiones actuales sobre la estructuración y formación del ser humano como suidad y de su relación con los otros y con el mundo.

Según la exposición del mismo Zubiri, el método fenomenológico de Husserl sugiere lo irreal sólo como un momento de suspensión del mundo, un momento de la reducción fenomenológica; sin embargo, a mi parecer, Zubiri no sólo recupera la noción de *reducción* para hablar de lo irreal, sino que le da un lugar importante en la intelección y en la manera en que el ser humano vive con las cosas. Seguramente la consigna fenomenológica de Husserl de "¡Ir a las cosas mismas!" fue apropiada por Zubiri como una invitación a no perder de vista el carácter de lo real. No obstante, el pensador vasco reconoció que lo irreal era un ingrediente fundamental para la vida humana. Si bien es cierto que a través de lo irreal podemos hacernos una imagen inadecuada o errada

de la realidad, también es cierto que necesitamos de lo irreal para forjarnos una imagen determinada del mundo, no únicamente desde la pura representación, también a tientas, es decir, desde el contacto mismo con lo real.

Bibliografía

COROMINAS, Jordi y Joan Albert Vicens, Xavier Zubiri. *La soledad sonora*. Madrid, Taurus, 2006.

GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Edmund Husserl (1859-1938)*. Madrid, Orto, 1997.

____, "La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad de la noología de Zubiri", en *Desde Zubiri*, editado por Diego Gracia. Granada, Comares, 2004, pp.72-102.

HUSSERL, Edmund, "Método fenomenológico y filosofía fenomenológica. Conferencias de Londres, 1922", en *Textos breves (1887-1936)*, Salamanca, Sígueme, 2019, pp. 375-424.

PINTOR-RAMOS, Antonio, *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri.* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1996.

____, "Objetividad y realidad. Kant en Zubiri", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2005, núm. 32, pp. 43-95.

____, *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri.* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

____, *Xavier Zubiri (1898-1983)*. Madrid, Orto, 1993.

ZUBIRI, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza, 2009.

____, *El hombre: lo real y lo irreal.* Madrid, Alianza, 2005.

____, *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza, 2017.

____, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad.* Madrid, Alianza, 1980.

____, *Inteligencia y Logos*. Madrid, Alianza, 1982.

____, *Inteligencia y Razón*. Madrid, Alianza, 1983.

____, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Alianza, 1987.

El problema de la esencia del tiempo en el pensamiento temprano de Martin Heidegger

Francisco Gabriel Ruiz Sosa
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

¿Qué es el tiempo? Podría pensarse que el autor de Ser y tiempo debería saberlo. Pero no lo sabe, de modo que todavía hoy pregunta. Preguntar significa prestar oído a lo que uno le es concedido.
Martin Heidegger, 1956

Introducción

115

La invitación de Martin Heidegger a "prestar oído" sugiere el recibimiento de un don que viene de algún lado. El filósofo no dice de dónde, pero nos aventuramos a afirmar que viene de nosotros mismos. Así, por un lado, preguntar significa escucharse a sí mismo; por otro lado, "prestar oído", entender lo que se escucha. En este trabajo, buscamos "prestar oído" en estos dos sentidos.

Mi objetivo es mostrar que el tiempo vulgar puede explicarse a partir del tener o no tiempo, mientras que el tiempo originario puede interpretarse como tiempo existente. La siguiente consideración remite a las siguientes lecciones dictadas por Heidegger en Friburgo y en Marburgo: las del semestre de invierno de 1920-21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*; las del semestre de verano de 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*; las del semestre de invierno de 1925-26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*; y las del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Asimismo, a las conferencias "Der Begriff der Zeit" de 1924, "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung" de 1925 y "Die heutige Problemlage der Philosophie" sostenida en 1929 y 1930. Por último, a los tratados *Der Begriff der Zeit* de 1924 y *Kant und das Problem der Metaphysik* de 1929. Lo anterior con la finalidad de analizar la relación entre el concepto de tiempo y la afectividad, en la medida en que afectividades como la angustia y el aburrimiento profundo juegan un rol fundamental en el esclarecimiento de la esencia del tiempo en *Sein und Zeit* (1927) y, fundamentalmente, en las lecciones del semestre de invierno de 1929-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Queda pendiente para un

estudio posterior lo tematizado sobre el tiempo y los afectos en las lecciones sobre Aristóteles de 1921-1924. Así pues, el texto base con el que estaré dialogando en esta reflexión sobre el planteamiento de la cuestión del tiempo será fundamentalmente la obra magna del 27 y las lecciones del semestre de invierno de 1929-30.

Pretendo diferenciar el tiempo vulgar del tiempo originario a partir de la distinción ser y tener, la cual se ajusta a la señalada por Heidegger en su célebre *Sein und Zeit*; así como explicar el rol que juegan la angustia y el aburrimiento profundo en la mostración del tiempo de la existencia. La estructura de este texto consta de dos partes: una reflexión sobre el problema del tiempo y una exposición del punto de partida para preguntarnos ontológicamente por la temporalidad originaria del *Dasein*[1] y las disposiciones afectivas que permiten ese acceso, a saber, la angustia y el aburrimiento profundo.

Planteamiento de la cuestión del tiempo

Existen diferentes definiciones sobre el tiempo, desde el punto de vista científico, filosófico y literario. En el ámbito que nos ocupa, observamos una discrepancia sobre la esencia del tiempo. Han transcurrido varios siglos desde los manuscritos de Aristóteles. Pensadores como san Agustín, Immanuel Kant, Henri Bergson y Edmund Husserl, por mencionar algunos, han ofrecido una explicación filosófica del tiempo. Es característico de los grandes pensadores sobre el tiempo abordarlo en la relación del yo.

116

116

Por su parte, Heidegger meditó en la esencia del tiempo en relación con la existencia, lo que significa que su reflexión se mueve afuera de la sustancialización del tiempo. Por ello, nos situamos en los alcances de su propuesta para señalar sus aportes a la filosofía, particularmente, desde la distinción de ser y tener tiempo, lo que Heidegger distingue como temporalidad originaria y tiempo vulgar. En ese sentido, comenzamos señalando una tesis que establece una relación que rompe con la reflexión canónica de la filosofía, en la medida en que define el tiempo como existencia.

1. José Gaos y Juan José García Norro han optado por traducir *Zeitlichkeit* como "temporalidad" (Gaos, trad., *El ser y el tiempo*, de M. Heidegger, México, FCE, 2014; García Norro, trad., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, de M. Heidegger, Madrid, Trotta, 2000); Irene Borges-Duarte, como "temporalidad propia" (Borges-Duarte, trad., *La "segunda mitad" de* Ser y tiempo. *Sobre* Los problemas fundamentales de la Fenomenología *de Heidegger*, de F. von Herrmann, Madrid, Trotta, 1997); y Jorge Eduardo Rivera, como "temporeidad" (Rivera, trad., *Ser y tiempo*, de M. Heidegger. Madrid, Trotta, 2014). Nosotros resolvemos esta situación del mismo modo que Alejandro Vigo, quien, a fin de evitar confusiones con el sentido habitual del término, usa la expresión "temporalidad originaria" (Vigo, "Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en *Sein und Zeit*", en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 42). Usaremos esta expresión cuando el concepto señale el carácter técnico que Heidegger le dio en *Sein und Zeit*; cuando no sea así, emplearemos "temporalidad". Así, la traducción de Jorge Uscatescu de *Zeitlichkeit* en *Introducción a la fenomenología de la religión* como "temporalidad" no causará confusión, ya que no ha sido puesta como fundamento del cuidado (Uscatescu, trad., *Introducción a la fenomenología de la religión*, de M. Heidegger, México, Siruela/FCE, 2012). En el contexto del curso del semestre de invierno de 1920-21, se interroga qué es originariamente la temporalidad, es decir, se desconoce qué es fundamentalmente, pero no se pregunta por la temporalidad originaria como sentido del ser, como es el caso de *Sein und Zeit*.

En el curso del semestre de invierno de 1925-26, el Maestro de la Selva Negra declara lo siguiente: "El tiempo es en realidad la propia existencia [*Zeit ist eigentlich das Dasein selbst*]" (GA 21, 205/167).[2] Esta tesis puede ser tomada como respuesta a la pregunta primordial que se formula Heidegger en *Sein und Zeit*. En el marco de esta obra, conocemos la respuesta como temporalidad extático-horizontal; no obstante, la tesis afirmada y la respuesta dada en *Sein und Zeit* expresan lo mismo. La existencia misma se temporiza. La meditación de Heidegger en torno al tiempo como existencia comienza a perfilarse a partir de la redacción de *Sein und Zeit* en 1923 y se enfatiza en escritos presentados en 1924, 1925, 1927, 1929 y 1930.

Ahora bien, ¿por qué la esencia del tiempo constituye un problema? A mi juicio, san Agustín expresa con claridad el problema del tiempo en el libro XI de sus *Confesiones:* "¿Qué es entonces el tiempo? Si nadie me plantea la cuestión, lo sé. Si quisiera explicarla a quien la plantea, no lo sé".[3] Recurrir a esta cita en un trabajo sobre el tiempo no es gratuito, no sólo por la claridad del planteamiento, sino por la distinción que coloca entre la comprensión natural y la comprensión filosófica del tiempo. Al saber qué es el tiempo sin plantearlo como pregunta, nos movemos en la comprensión natural o, en palabras heideggerianas, en la *comprensión preontológica.* Preguntarnos por la esencia o naturaleza del tiempo implica una comprensión filosófica, eso que Heidegger denomina *comprensión ontológica.* Como se sabe, la respuesta de Agustín es la distensión del alma, es decir, el tiempo es un triple distenderse del espíritu.

117

¿Por qué el problema del tiempo es de interés para el Maestro de la Selva Negra? ¿A qué se debe que dedique importantes esfuerzos para su aclaración? En el curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, Heidegger menciona que la interpretación del tiempo que ha cristalizado en el concepto tradicional es cuestionable si es adecuada al fenómeno del tiempo; y que, en caso de que lo fuera, faltaría probar si dicha interpretación alcanza al fenómeno del tiempo en su constitución originaria (GA 24, 326/280).

117

En este cuestionamiento, Heidegger busca enfatizar que el concepto vulgar de tiempo no abarca en su totalidad el fenómeno del tiempo, pues la tradición lo ha tomado en un sentido óntico, lo que ha propiciado que se le comprenda como "presencia" o como "serie de ahoras". En tal sentido, las respuestas dadas por Aristóteles, san Agustín, Kant y Husserl no lo satisfacen: a su juicio, conceden una primacía al presente o se mueven en una comprensión natural del tiempo. No obstante, cabe apuntar que estos pensadores influyeron en nuestro filósofo en cierta medida. Se sabe que Heidegger se apropió productivamente de la filosofía práctica de Aristóteles; de Agustín recogió la distinción entre la comprensión filosófica y natural del tiempo; de Kant obtuvo la motivación para intentar llevar a término el descubrimiento de la *tempo-*

2. Las referencias a la obra de Martin Heidegger serán señaladas de la siguiente manera: la sigla GA (*Gesamtausgabe*), seguida del número de tomo y el número de página. En caso de existir traducción al español del tomo citado, la referencia incluirá el número de página de la publicación en español después de una barra.

3. *San Agustín, Confesiones*, traducido por Alfredo Encuentra Ortega, Madrid, Gredos, 2010, p. 560. // Heidegger también lo cita en GA 24, 325/280.

ralitas [*Temporalität*],[4] descubierta por el nacido en Königsberg en la primera edición de la *Kritik der reinen Vernunf*t, según Heidegger; y de Husserl, a quien menos justicia le hace, heredó (entre otras cosas más) el planteamiento de la reconducción del tiempo en su sentido primario en *Sein und Zeit,* de modo analógico a la arquitectura husserliana de los niveles de constitución del tiempo analizada y presentada en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.*[5]

Ahora bien, como indiqué, tengo la intención de explicar la temporalidad originaria y el tiempo vulgar desde la distinción de lo que significa ser y tener tiempo: no es lo mismo tener o no tener tiempo que ser tiempo. Esto lo podemos expresar como pregunta: ¿Cómo tematizar el tiempo como ser, en lugar de interpretarlo como algo que se tiene o no se tiene? Para responderla, es necesario aclarar que la tesis presentada más arriba –"el tiempo es la existencia"– equivale a la tesis "soy tiempo". Como puede notarse, la pregunta por el ser-tiempo está dirigida al *Dasein,* en el cual, además, se halla su respuesta.

Si preguntamos por el ser temporal del *Dasein,* lo hacemos bajo la perspectiva ontológica. Lo ontológico es lo relativo al ser, pero la ontología a la que Heidegger apunta no es precisamente la que se conoce como rama de la filosofía –cuyo objeto de investigación es el ser–, sino más bien una ontología fundamental. Heidegger pretende mostrar que el ser no puede convertirse en un objeto para nosotros (no es objetual), pues busca la forma en la que se haga comprensible el ser, esto es, hacerlo mostrable fenoménicamente mediante los indicadores formales (*formale Anzeige*). De ahí que tenga sentido

118

4. Este término ha causado dificultades a los traductores. Gaos (*op. cit.*) lo vierte como "temporariedad" y Rivera (op. cit.) conserva esta traducción; García Norro (*op. cit.*) lo traduce como "temporaneidad"; finalmente, Borges-Duarte (*op. cit.*), motivada por la lectura de Jean Grondin, como *temporalitas*. Como se sabe, Zeitlichkeit significa 'temporalidad', pero si tomamos el término *Temporalität* notamos que literalmente significa 'temporalidad'. Este concepto latinizado, pero a fin de cuentas alemán, en el marco de los trabajos de 1927 (*Sein und Zeit* y *Die Grundprobleme der Phänomenologie*), expresa la temporalidad del ser, mientras que la *Zeitlichkeit* expresa la temporalidad del *Dasein*. Así como el concepto *Zeitlichkeit* fue empleado en el curso del semestre de invierno de 1920-21 en un sentido, por así decirlo, común, en el marco del curso de 1925-26 fue comprendido en el sentido vulgar de intratemporalidad, mientras que la *Temporalität* fue interpretada como temporalidad del Dasein (*Vid.* Françoise Dastur, "The ekstatico-horizonal constitution of temporality", en *Martin Heidegger. Critical Assesments*, editado por Christopher McCann. Nueva York, Routledge, 1992, p. 179, n. 8). Sobre esta situación nos preguntamos si Heidegger estaba experimentando con los conceptos que erigiría en su intento de elaborar una ontología fundamental. Referente a la traducción de *Temporalität,* nos inclinamos por la solución de Grondin para la edición francesa, adoptada a su vez por Irene Borges-Duarte en la traducción al español. Borges-Duarte comenta en una nota al pie el motivo de su elección: "Sigo decididamente la excelente sugestión de Jean Grondin en su obra *Le tournant dans la pensée de M. Heidegger* [...] donde propone aceptar la vía heideggeriana de latinización de los términos con los que, en esta época, busca expresar la carga transcendental de algunos conceptos, mediante la utilización del mismo latín, puesto que el recurso heideggeriano es difícilmente traducible en las lenguas de él derivadas" (*Op. cit.*, p. 35, n. 19). El motivo principal por el que elegimos el término latinizado *temporalitas* obedece no sólo a la sugestión aducida, también a que se la lee con fluidez, además de que se evita la confusión entre la traducción del término Zeitlichkeit ("temporalidad") y la *Temporalität* como (*"temporalitas"*), con lo cual es fácil distinguir de qué concepto se trata.
5. En el §34 de Hua x, Husserl fija la arquitectura esencial de los niveles de constitución del tiempo, a saber: tiempo objetivo, tiempo preempírico y flujo absoluto de la conciencia constituyente de tiempo. Tanto Husserl como Heidegger buscan a través de la reconducción del tiempo acceder a su sentido primario, aunque con sus respectivos matices.

buscar su carácter temporal a través de los existenciarios (previa o indistintamente llamados *indicadores formales*) como esencias ontológicas del *Dasein*.

Con lo anteriormente expuesto, nos preguntamos: ¿Qué significa "tener tiempo", "no tener tiempo" o "perder el tiempo"? ¿Por qué existe una vinculación entre expresiones como "tengo tiempo", "no quiero perder el tiempo" y el aburrimiento? ¿Qué sentido adquieren las expresiones señaladas si las modificamos a "soy tiempo" y "no quiero perder *mi* tiempo"? Hemos subrayado *soy* y *mi* porque su referente apunta a la existencia.

En nuestro lenguaje expresamos el tiempo como algo que se tiene o no se tiene, pero su sentido dice algo más que disponer de él como algo externo a nosotros; significa 'ser', el ser que somos nosotros mismos. Cuando decimos "no quiero perder el tiempo", ¿estamos efectivamente diciendo que el tiempo es algo externo que se nos escapa o nos preocupa nuestro tiempo que se nos acaba o simplemente tememos aburrirnos?

De manera superficial *no querer perder el tiempo* significa 'tengo mucho por hacer y el tiempo apremia' o 'el tiempo pasa' o 'el tiempo es oro'. Interpretamos el tiempo como algo que se pierde, pero podemos encontrar el significado más profundo de 'no me quiero aburrir y por eso hago algo' o 'mi existencia es tiempo que se acaba y tengo que hacer algo con ella', esto es, 'no quiero perder mi tiempo porque es efímero'. Es decir, somos conscientes de nuestra finitud.

Como se observa, estas expresiones están interrelacionadas porque en el significado superficial está implícito el significado profundo. ¿Por qué cuando el *Dasein* pretende evitar la pérdida del tiempo o el aburrimiento pone en esta relación el hacer algo? Pero precisamente por el hacer algo el *Dasein* tiende a aburrirse, sobre todo si ejecuta las mismas tareas cotidianas; de este modo, podemos entrever que el pasatiempo no garantiza que el aburrimiento no tome a la existencia. Llega un momento en el que el pasatiempo tiene nula efectividad para contrarrestar al aburrimiento. Ahora bien, ¿por qué el perder implica un temor? ¿A qué se le teme? ¿Al aburrimiento? ¿A la existencia misma? ¿A la muerte? ¿A nada? ¿Acaso estas posibles respuestas se reducen a una sola o están en estrecha relación entre sí? En efecto, Heidegger mostró en su obra magna y en el semestre de invierno del 29-30 estas relaciones.

119

No querer perder el tiempo es tan solo una cara de la moneda. Por su parte, el *Dasein* también puede perder el tiempo. El *Dasein* se da tiempo para perderlo, esto obedece a la interpretación del tiempo como infinito; en ese sentido, como el uno no muere: "Siempre, hasta el fin, uno 'tiene todavía tiempo' [Bis zum Ende 'hat es immer noch Zeit']" para perderlo (SuZ, 425/437).[6] Así, el *Dasein* se deslinda de su finitud. Un par de años después de la publicación de su obra magna, observamos en el curso del semestre de invierno de 1929-30, en la segunda forma del aburrimiento una posibilidad en la que el *Dasein* "tiene tiempo" para gastarlo o disiparlo. De esta manera, el *Dasein* se da el lujo de no contar con el tiempo. Hace que el tiempo se detenga en su existencia

6. Las referencias a *Sein und Zeit* serán señaladas de la siguiente manera: la sigla *SuZ* seguida de los números de página de la versión original del texto en alemán y de la traducción en español, separados por una barra. La edición alemana consultada fue la decimonovena edición (2006); mientras que la versión en español empleada fue la primera reimpresión (2014).

como un entero presente, esto es, un tiempo que perdura durante el presente, un ahora extendido que está dentro de nuestra existencia y que a su vez somos nosotros mismos. Este tiempo detenido, dice Heidegger, nos coloca en el ahora detenido (renunciado y vaciado) en el cual nos aburrimos (GA 29/30, 182-189/159-165). Así, en su intención de no querer perder el tiempo y en el darse tiempo para perderlo, el *Dasein* se aburre.

Por otro lado, observamos que el tiempo no es nuestra posesión, cuando se le entiende de esa manera nos movemos en una comprensión impropia del mismo. Por ello, la expresión "tener un pasado", por ejemplo, remite a la interpretación tradicional del tiempo, y si somos fieles a Heidegger, esta expresión deberá ser reinterpretada como "ser mi pasado". Seguimos siendo nuestro pasado.

Para reinterpretar las dimensiones temporales en el sentido en que indica Heidegger, hemos de aclarar precisamente esta nueva interpretación acerca del tiempo. Para ello, partimos, en primer lugar, de la aporía del tiempo. En el libro IV de la *Física*,[7] Aristóteles se pregunta si el tiempo pertenece al ente o al no ente y cuál es su naturaleza; y responde que únicamente el presente, el "ahora", *es*, mientras que los otros "ahoras" no *son* todavía o ya no *son* (GA 24, 330/283-284). A este respecto, san Agustín pregunta en sus *Confesiones*: "¿Cómo podemos decir que existe aquello cuya razón de ser es dejar de ser, de lo que se deduce que no podemos decir que exista tiempo, de no ser porque tiende a no existir?"[8]

120 120

Puesto que pasado y futuro fueron señalados como no seres o como tendientes a no ser, resulta comprensible que el sujeto interprete el tiempo como el aquí y el ahora y comprenda su pasado como olvidado y el futuro como lo que está por venir. En tal sentido, y en clara oposición a Husserl, Heidegger afirma en sus conferencias de 1925 "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der [gegenwartige] Kampf um eine historische Weltanschauung" (también conocidas como Conferencias de Kassel): "El contrafenómeno de la expectativa no es el recuerdo sino el olvido [Das Gegenphänomen zur Erwartung ist also nicht die Erinnerung, sondern das Vergessen]" (GA 80.1, 146).

Con lo anterior, observamos que las interpretaciones mencionadas no hacen más que desligar al sujeto de su pasado y su futuro. En oposición a estas interpretaciones que siguen en aporía respecto al ser del tiempo, notamos en la obra de Heidegger un intento por unificar las dimensiones del tiempo como constituyentes del ser del *Dasein* en lo que denomina *constitución extático-horizontal*. Esta estructura temporal unitaria resuelve la aporía del tiempo al sintetizar en un fenómeno las dimensiones temporales en la estructura extático-horizontal.[9]

7. Aristóteles, *Física*, traducido por Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 2018, 217b.
8. Agustín, *op. cit.*, p. 560.
9. La solución del tiempo como una estructura unitaria no es originalmente una solución heideggeriana, Agustín y Husserl solucionan este problema de la misma manera con leves matices. Para ser más precisos, la solución tanto de Husserl como de Heidegger se la deben a san Agustín (*vid.* Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt, Klostermann, 1992, especialmente §11 y ss.).

Quizá por ello podemos decir prosaicamente que el *Dasein* no era su pasado ni *será* su futuro, sino que es su pasado, así como es su presente y es su futuro. De tal manera, observamos en *Sein und Zeit* que el *Dasein*, en lugar de ser-pasado, es *haber-sido*, ya que entendemos el pasado como una acción, un algo o un hecho consumado. El *Dasein* no puede ser algo consumado, no es algo pasado que ya no está ahí, sino que ha de tender hacia su fin o hacia su posibilidad más propia que es la muerte.

Heidegger explica que la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* porque exhibe su finitud; sin embargo, no la agota. Nuestro autor advirtió en *Sein und Zeit* que el *Dasein* también es finito porque nace. A mi juicio, esto se anticipa en la famosa cita de *Der Ackermann aus Böhmen* que aparece en *Sein und Zeit:* "Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir" (SuZ, 245/262). Así, el nacimiento está ligado a la muerte: como lo indica la cita, desde que el *Dasein* nace está viviendo y muriendo a la vez. En todo momento el *Dasein* está experimentando su propia muerte, con la que guarda una relación que a veces desconoce porque huye de ella; sin embargo, esa relación siempre está latente pues ese "término" y el nacimiento encierran la integridad del *Dasein*.

Sobre este asunto en el que se sitúa la existencia a partir de sus límites, de cara a mostrar su integridad, en *Sein und Zeit* Heidegger reconoce que no consideró el estar vuelto hacia el comienzo (el nacimiento), ni el *extenderse* del *Dasein entre* el nacimiento y la muerte (*SuZ*, 373/387). De lo anterior podemos resaltar el concepto *entre*, en dirección a la riqueza que adquirirá en reflexiones posteriores.[10]

121

121

10. Lo que Heidegger denominará *el entre* o la interpretación de la diferencia ontológica como una manera de entender el entre será desarrollado temáticamente en el curso del semestre de verano de 1927 (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*). En general este curso debe ser leído bajo la lente de la diferencia ontológica, pues ejecuta una serie de distinciones conceptuales de las tesis tradicionales sobre el ser: la tesis kantiana (el ser no es un predicado real); la tesis de la ontología medieval (a la constitución del ser de un ente le pertenecen la quididad y la subsistencia, es decir, la *essentia* y la *existentia*) que se remonta a Aristóteles; la tesis de la ontología moderna (los modos básicos del ser son el ser de la naturaleza y el ser del espíritu, es decir, la *res extensa* y la *res cogitans*); y, finalmente, la tesis de la lógica: Todo ente, con independencia de su modo de ser, puede ser encarado y considerado mediante el *es*. El ser de la cópula. No contento con ello, Heidegger dedica exclusivamente la segunda parte del curso al problema de la diferencia ontológica, en la cual expone otras distinciones para entender su propuesta filosófica de *Sein und Zeit*: la diferencia entre el tiempo y la temporalidad y de lo que de ello se deriva (el concepto tradicional de tiempo, la comprensión vulgar del tiempo, el tiempo originario, la temporalidad existenciaria, entre otros); la temporalidad y la *temporalitas* (el comprender existencial y del ser, ser-en-el-mundo, trascendencia y temporalidad); la temporalidad y el ser (la presencia); el ser y el ente (la diferencia ontológica). No es extraño que los intérpretes de Heidegger hayan visto en este curso la segunda parte de *Sein und Zeit*, en tanto atiende parte del plan estructurado en la introducción de la obra del 27, como son la destrucción fenomenológica de las tesis tradicionales sobre el ser y el intento de elaborar la sección faltante correspondiente al tema sobre el tiempo y el ser. El entre fue tematizado también por Heidegger en los *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) y en el volumen 82 *Zu eigenen Veröffentlichungen:* "El salto en el Ahí es el Entre de la hendidura [Einsprung in das Da als Zwischen der Zerklüftung]" (GA 82, 171). Sobre este asunto, Carlos Másmela ha publicado algunos trabajos, entre los que destaco *La filosofía del Entre en Heidegger. Una interpretación de las Contribuciones a la filosofía*, y el artículo "Heidegger. La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser", en el que señala: "En la apertura abismal del Entre, en la que el Ser se destina a sí mismo y alcanza la mismidad en su propiedad y en la que la verdad del Ser es apropiada y el *Dasein* es afianzado como paraje de su verdad, donde el hombre gana su

Pero retornando a Sein und Zeit, el *Dasein* no se termina mientras es. Sin olvidar que ha comenzado a ser. Es poder-ser, es pura posibilidad. El ya no está-ahí puede ser válido sólo para un cuerpo muerto o un *Dasein* que ya no existe, pero en cuanto existe es su ser-culpable y ha de responsabilizarse por ello. Es culpable en tanto ha caído en el mundo. La culpabilidad del Dasein no tiene que ver con un asunto moral o religioso, sino con su condición de arrojado [*Geworfenheit*]. Desde el momento en que existe, el *Dasein* existe entregado al mundo y distanciado de su ser. Por ello, existiendo ha de alejarse de este estado para decidirse comprendiéndose proyectivamente. Solamente a través de la resolución el *Dasein* obtiene una visión de su situación hermenéutica y se descubre como existencia propia.

Por otro lado, cuando Heidegger reflexiona sobre la historicidad del *Dasein*, interroga su carácter de pasado en su sentido óntico y ontológico, por así decirlo. Como se sabe, el *Dasein* no es un útil o un algo, sino existencia; por ello, dice Heidegger en el §73 de *Sein und Zeit* que un *Dasein* ya no existente no es un *Dasein* pasado (*vergangen*), sino un *Dasein* que ha existido (*dagewesen*) (SuZ, 380/394).

En un sentido más propio, Heidegger expresa que pasado, presente y futuro se temporizan cooriginariamente, pero la temporalidad extático-horizontal (u originaria) se temporiza *primariamente* en el futuro (SuZ, 426/439), del cual brota el presente. En Heidegger es importante entender la esencia como verbo reflexivo y no como sustancia. Por ello, en su magna obra del 27, explica que la temporalidad originaria se *temporiza* (*zeitigt sich*), no que *es*. Así, la esencia del tiempo es, pues, esenciar, un esenciarse temporalmente.

122
122

En el §65 de *Sein und Zeit,* Heidegger violenta el lenguaje para referirse a las dimensiones temporales a fin de evitar una primacía de presente como ser y, de esta manera, evitar caer en la comprensión impropia del tiempo. Con ello observamos un giro, porque Heidegger asigna la primacía al futuro sin centralizarse en él, en tanto el tiempo es una estructura extático-horizontal. En otras palabras, el tiempo originario es un fenómeno unitario que posee una estructura extático-horizontal porque *sale* de sí –éxtasis (*Ekstase*) – y trasciende hacia un horizonte (*Horizont*) que posibilita la comprensión del ser. El tiempo sale de sí mismo en la forma de pasado, presente y futuro.

Como se sabe, el futuro se temporiza de manera impropia como estar-a-la-espera (*Gewärtigen*) y de manera propia como anticipación (*Vorlaufen*); el pasado se temporiza de manera impropia como olvidar (*Vergessen*)

esencia en la que habita propiamente" (Carlos Másmela, "Heidegger: La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser", en *Revista Enunciação*, 2018, núm. 1, p. 24). En ese sentido, la investigación del filósofo colombiano subrayará al *Ereignis* como el entre, a partir de la lectura que hace de los *Beiträge*. Por su parte, Pablo Esperón apunta al juego fundar-desfundar del entre, en la medida en que disocia y posibilita la dimensión del espacio-tiempo en tanto acontecer como estallido. Su investigación, por un lado, se encamina a esclarecer el sentido de la ausencia del fundamento, de cara a indicar que se trata de un fundar desde el abismo, sin fondo, sin referencias y sin cimientos; por otro lado, problematiza la diferencia ontológica y el *Ereignis* a partir de su estatus tensivo en cuanto copertenencia o mutua pertenencia entre el ser y el *Dasein* en el horizonte del tiempo (Juan Pablo Esperón, "La comprensión del Zwischen en cuanto a su tensividad en la filosofía de Heidegger", en *Themata. Revista de Filosofía*, enero-junio 2019, núm. 59, pp. 47-62).

y de manera propia como repetición [*Wiederholung*]; y el presente se temporiza de manera impropia como presentificar [*Gegenwärtigen*] y de manera propia como instante [*Augenblick*]. Heidegger ha distinguido las diversas maneras en que el *Dasein* como tiempo se temporiza según el estado interpretativo en el que se encuentre, ya sea como existencia propia o impropia.

Cuando el tiempo es condición de posibilidad de esa comprensión pre y ontológica del ser, Heidegger lo denomina *Temporalität* (*temporalitas*) (GA 24, 388/330). En *Sein und Zeit*, el *Dasein* se comprende preontológicamente, aunque también puede entenderse ontológicamente. Esto significa que en su existencia impropia se comprende preontológicamente y en su existencia propia se comprende ontológicamente. ¿Cómo es posible esto? De acuerdo con Heidegger, es posible porque el tiempo en su función horizontal es el sentido (*Sinn*) o el hacia donde, a partir del cual algo resulta comprensible como algo. En sus palabras: "*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*" (SuZ, 151/170).[11]

Con lo anterior, se observa la importancia del tiempo para comprender el ser. Si el tiempo es fundamental para que algo resulte comprensible, nos preguntamos qué ha obstaculizado su correcta interpretación. Para Heidegger, existe una serie de obstáculos y omisiones que imposibilita abordarlo en su sentido originario, a saber: la omisión de la pregunta por el ser (SuZ, 24/44), la concepción del hombre como conciencia (sujeto, persona, ser racional, yo) (GA 60; GA 29/30, 201/175) y la noción tradicional de tiempo (SuZ, 422/435, GA 3 y GA 21). Sobre estos obstáculos, Heidegger sugiere considerar el planteamiento correcto de la pregunta por el ser y la destrucción fenomenológica de las nociones tradicionales de *hombre* y *tiempo*, pues seguir bajo su lente imposibilita progresar en el desentrañamiento de la esencia del tiempo.

123

123

En *Sein und Zeit*, Heidegger afirma que Kant fue el primero y el único en ver la problemática de la *temporalitas* (*Problematik der Temporalität*), pero fracasó en sus intentos por penetrarla porque omitió la pregunta por el ser y por la falta de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto (SuZ, 23-24/44). Como puede notarse en la obra del 27, Heidegger no menciona la interpretación impropia del tiempo de Kant como obstáculo para elaborar el fundamento de la temporalitas (*Temporalität*). Esto no significa que Heidegger lo haya olvidado, de ello dan fe las lecciones del semestre de invierno de 1925-26 y *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), obras situadas dos años antes y dos años después de *Sein und Zeit.*

En las lecciones del semestre de invierno de 1925-26, Heidegger observa de manera crítica que Kant no vio el significado fundamental del esquema de la sustancia, por lo que dejó la determinación temporal en una curiosa confusión, pues quedó oculta la estructura de la *temporalitas* (*die Struktur der Temporalität*) (GA 21, 395/310). En 1929, en *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger enfatiza nuevamente que al exponer el esquematismo trascendental Kant no disponía de una interpretación definitiva de la esencia originaria del tiempo (*Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit*) y que por ello los

11. Las cursivas son del autor.

esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo tuvieron que permanecer concisos y oscuros, ya que Kant tomó el tiempo como sucesión pura de "ahoras", lo cual, en opinión de Heidegger, no es suficiente para acceder a la interpretación *temporal* de las nociones (GA 3, 201/171) ni para determinar la esencia plena del tiempo (GA 3, 194/165).

En efecto, según Heidegger, los filósofos no han logrado resolver el problema del tiempo debido a los obstáculos señalados. Como ya se dijo, nuestro filósofo propone una destrucción fenomenológica de estas nociones tradicionales. En nuestra interpretación, el problema del tiempo sigue sin ser resuelto porque, siguiendo a Heidegger, vivimos e interpretamos el tiempo como algo que se tiene o no, como algo que se calcula, como algo externo e independiente a nosotros y que a su vez nos domina. No vivimos el tiempo como nuestra condición ontológica o simplemente no queremos hacerlo, ¿por qué?

Que el tiempo nos domine significa que nos tiene a nosotros mismos cuando expresamos que no tenemos tiempo: "Pero justamente quien no tiene tiempo, no escapa de su poder, sino que precisamente cae en él (*Aber gerade, wer keine Zeit hat, ist nicht etwa ihrer Macht entronnen, sondern gerade ihrer Macht verfallen*)" (GA 80.1, 437). En este sentido, apuntamos que en el tratado *Der Begriff der Zeit* de 1924 y las conferencias "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der [gegenwärtige] Kampf um eine historische Weltanschauung" de 1925 el filósofo alemán advirtió la relación paradójica de disponer de un reloj para tener menos tiempo. En ambos escritos lo expresó a través de hipótesis direccionales, a saber: 1) "Cuanto más se absorbe la ocupación en el mundo, tanto menos tiempo tiene" (GA 24, 71/93); y 2) "entre más se absorbe el *Dasein* cotidiano en las ocupaciones una tras otra, menos tiempo tiene [*Je mehr das alltägliche Dasein im Miteinanderbesorgen aufgeht, umso weniger Zeit hat es*]" (GA 80.1, 147).

124 124

¿Qué significa que el tiempo toma posesión de nosotros? Heidegger ha mostrado que en el tiempo del reloj el *Dasein* se encuentra absorbido en las ocupaciones cotidianas, las cuales le impiden hacerse cargo de su ser. En el ocuparse diario, el *Dasein* está constantemente en apuros, ya que es superado por las actividades cotidianas, las cuales, aunque se denominen *proyectos de vida*, acortan su tiempo en un doble sentido: 1) el tiempo calculable cada vez es menor porque el *Dasein* se absorbe en sus ocupaciones; y 2) el tiempo propio que le concierne al *Dasein* se le escapa porque no se ocupa de sí mismo. Así, "en la medida en que el *Dasein*, estando a la espera, se absorbe en lo que lo ocupa y, desatendiéndose a sí mismo se olvida de sí, también el tiempo que él se *da* queda *encubierto* por esta forma del *dar*" (SuZ, 409/422).

Los proclamados *proyectos de vida* son justamente los principales obstáculos del *Dasein* como proyecto mismo, porque se convierten en compromisos que debe cumplir en tiempo récord, con lo cual pierde su tiempo. Esto da lugar a que declare "No tengo tiempo para nada (ich habe keine Zeit)" (SuZ, 410/423). Ahora, ¿por qué el *Dasein* se entrega al dominio del tiempo? No es que quiera someterse al tiempo del reloj, sino que en la huida de sus disposiciones afectivas fundamentales –que en el fondo representa la huida de sí mismo– se entrega a una serie de tareas que ocupa su tiempo mientras está existiendo, creyendo así que se está ocupando de sí mismo.

Con lo anterior, hablamos de dos sentidos ejecutivos de vida, denominados en este escrito como *proyecto de vida*, a saber: 1) el sentido de proyecto de vida impropia (o en lenguaje heideggeriano, *existencia impropia*); y 2) el sentido de proyecto de vida propia (o *existencia propia*). El primero es el que el *Dasein* mismo se propone (o impone) en su diario ocuparse; se trata del proyecto de una vida impropia porque realmente no se ocupa de su vida, más bien el proyecto ocupa su vida. El proyecto de vida propia consiste en la comprensión proyectiva del *Dasein* como pura posibilidad; Heidegger lo tematiza en *Sein und Zeit* cuando el *Dasein* comprende su ser como adelantarse a su posibilidad más propia.

Por otro lado, el *Dasein* que asume una tras otra las ocupaciones como compromisos a cumplir se ve envuelto en una vorágine en la que, mientras más se absorbe en las ocupaciones, más difícil le resulta escapar del dominio del tiempo. Únicamente es posible modificar este estado de caída mediante la escucha de la voz de la conciencia (*Gewissen*), la cual habla al *Dasein* en silencio para decidirse por sí mismo; le asalta en la forma de la angustia auténtica (resolución precursora), pero también en la disposición afectiva del aburrimiento profundo. Como tal, ninguna puede ser provocada, pues ambas llegan al *Dasein* cuando menos lo espera, porque le constituyen esencialmente. Aunque el *Dasein* huya de ellas, en tanto las asume como sentimientos negativos, son inevitables. A través de ellas disponemos de dos modos de acceso para explorar la profundidad temporal del *Dasein*. Resulta interesante la apuesta ontológica de Heidegger por la angustia y el aburrimiento profundo en tanto enfrentan al *Dasein* a solas consigo mismo. En su aislamiento (*Vereinzelung*) radical, el *Dasein* comprende su existencia, esto es, el *Dasein* se comprende en su mundo propio.

125
125

Con lo hasta ahora expuesto, nos referimos a dos polos del tiempo: el que domina y es calculable y el que se oculta. El primero es denominado por Heidegger *tiempo vulgar*; y el segundo, *tiempo originario*. El tiempo que se oculta no se percibe, no sólo por su carácter de ocultamiento, sino porque el *Dasein* no tiene la visión para captar la esencia temporal que le atañe al estar entregado en sus ocupaciones y regirse por el tiempo del reloj. "En la medida en que la ocupación cotidiana se comprende a sí misma desde el *mundo* del que se ocupa, *no* conoce *como suyo* el *tiempo* que se toma, sino que al ocuparse *aprovecha* el tiempo que hay, con el que *se* cuenta" (SuZ, 411/424).

A mi juicio, la cuestión radica no en qué o quién tiene o domina al otro, sino en desvincularnos del dominio del tiempo para escuchar la voz de nuestro ser temporal. Este escuchar no se ejecuta desde una conciencia (*Bewusstsein*), más bien desde una disposición afectiva originaria que nos compele a enfrentarnos con nosotros mismos. En ese sentido, el punto de partida es la existencia humana. En el siguiente apartado, expongo la relación entre el punto de partida que permite, a juicio de Heidegger, el acceso correcto al planteamiento de la pregunta por el tiempo y las metodologías ontológicas que posibilitan dicho acceso.

El punto de partida en la pregunta por el tiempo y las disposiciones afectivas

La pregunta "¿Qué es el tiempo?" fue colocada directa e inicialmente por Heidegger en la conferencia "Der Begriff der Zeit", dictada el 25 de julio de 1924 en la Sociedad Teológica de Marburgo (GA 64, 107/23). No obstante, se encuentra implícita en 1920, cuando Heidegger expresa que no se ha podido plantear el tiempo como problema (GA 60, 65). En estas lecciones, el filósofo alemán indica que la temporalidad planteada por Husserl es un pseudoproblema.

> En la medida en que el sentido de *temporal* esté indeterminado, se lo podría tomar como algo que no prejuzga; se podría pensar que, en tanto que toda objetividad se constituye en la conciencia, es temporal, y con ello se ha obtenido el esquema fundamental de lo temporal. Pero esta determinación *general-formal* del tiempo no es ninguna fundamentación, sino una falsificación del problema del tiempo; pues se prefigura con ello a partir de lo *teórico* un *marco* para el fenómeno del tiempo. Antes bien, tiene que ser tomado el problema del tiempo de la misma forma que nosotros experienciamos originariamente la temporalidad en el experienciar fáctico, con independencia de toda conciencia pura y de todo tiempo puro. La vía es entonces la inversa. Tenemos que preguntar, antes bien: ¿qué es originariamente la temporalidad en la experiencia fáctica? [*Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit?*], ¿qué quiere decir pasado, presente y futuro en la experiencia fáctica? [*Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft?*] Nuestra vía parte de la vida fáctica, de la que se obtiene el sentido del tiempo (GA 60, 65/89-90).

126 126

Husserl inició sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* en 1905; posteriormente fueron preparadas por Edith Stein en 1917 y, años más tarde, editadas por Martin Heidegger en 1928. La cita de arriba es una evidencia del desacuerdo que Heidegger empezaba a manifestar en torno al problema del tiempo con su maestro; sin embargo, estas lecciones lo influyeron fuertemente en la reconducción de la temporalidad (originaria). El Maestro de la Selva Negra estuvo enterado de estas lecciones debido a la cercanía intelectual que tenía con Husserl; testimonio de ello lo ofrece el propio Husserl, quien envió una carta a Heidegger el 24 de septiembre de 1917. En la correspondencia, el filósofo moravo le comparte a Heidegger que concluiría su trabajo sobre el problema del tiempo en octubre de 1917 (Hua-Dok III, 128).

¿Por qué Heidegger está en desacuerdo con Husserl respecto al fundamento del problema del tiempo? Para Heidegger, Husserl no vio lo que está de fondo en la estructura general-formal del tiempo, es decir, la estructura existencial del tiempo. El tiempo no puede ser mera abstracción, sino que está intrincado en la existencia: el tiempo nos concierne y, además, toda percepción y toda reflexión se encuentran previamente atravesadas por la comprensión afectiva de nuestro ser.

Esta objeción heideggeriana no es casual. En la lección del semestre de invierno de 1920-21, Heidegger manifiesta su posicionamiento con respecto a la anterioridad del estado afectivo sobre la conciencia:

> Yo mismo no me experiencio en la vida fáctica ni como complejo de vivencias [*Erlebniszusammenhang*] ni como conglomerado de actos [*Konglomerat von Akten*] y de procesos [*Vorgängen*], ni siquiera como algo yoico-objetual [*Ichobjekt*] cualquiera en un sentido bien delimitado, sino en *aquello que* yo realizo, padezco, en lo que me sale al encuentro, en mis estados de depresión y euforia [*Zuständen der Depression und Gehobenheit*], etc. *Yo mismo no me experiencio, ni siquiera mi yo en su estar delimitado de lo demás; por el contrario*, estoy siempre sujeto al mundo circundante. Este experienciarse a sí mismo no es una "reflexión" teórica, tampoco una "percepción interna", etc., sino una experiencia del mundo propio (GA 60, 13/44).

En este mismo tenor, en la conferencia "Der Begriff der Zeit" de 1924 Heidegger declara que teólogos, filósofos y fenomenólogos (aquí se refiere a Husserl) han fallado en el planteamiento del problema del tiempo desde su interpretación sobre el punto de partida (GA 64, 107-108/23-25), lo cual significa errar en la perspectiva asumida en torno a lo que se entiende por *tiempo*. Estos pensadores partieron de un sentido derivado del tiempo como base para explicar el tiempo originario, pero su error consistió en asumir que el tiempo desde el que partían era el originario.

127

127

En *Der Begriff der Zeit*, Heidegger observó sobre aquellos que preguntan por el tiempo situados en su sentido vulgar que "la pregunta que interroga explícitamente por la 'esencia' del tiempo se mantiene de entrada en el marco de la experiencia cotidiana del tiempo" (GA 64, 77/100) y que "el *Dasein* –incluso en el caso en que pregunta explícitamente por la 'esencia' del tiempo– pregunta y responde en el sentido de la ocupación presentante" (GA 64, 79/102-103). Esto es, desde el momento en que el tiempo es preguntado *desde* y *como* lo presente (GA 64), su interpretación conduce a falsear el problema (Cfr. GA 60 y GA 64). Este problema es asumido sin tomar en cuenta su complejidad y problematicidad, ya que la acentuación de lo que es el tiempo, en su comprensión natural, privilegia una parte de éste.

En relación con lo anterior, leemos en el §81 de *Sein und Zeit:* "La temporalidad originaria resulta, *inversamente, inaccesible* dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo" (SuZ, 426/439).[12] Quizá se objete el proceder de Heidegger, quien precisamente parte del análisis del tiempo derivado para mostrar que el tiempo originario es su fundamento. La diferencia entre Heidegger y los pensadores anteriores radica en que el primero parte del supuesto de que el tiempo que hasta ahora se ha mostrado es un tiempo derivado y no fundamental. Afirmamos, entonces, que no se yerra en la determinación del punto de partida, sino en su interpretación. En palabras de Heidegger, "escogemos

12. Traducción ligeramente modificada.

el camino de tomar el concepto vulgar de tiempo como punto de partida y ver cómo lo que se conoce comúnmente como tiempo presupone la temporalidad misma" (GA 24, 323/278). Y más adelante declara: "Se trata de llegar, mediante la comprensión vulgar del tiempo hasta la temporalidad, en la que arraiga la constitución ontológica del *Dasein* y a la que pertenece la comprensión vulgar del tiempo" (GA 24, 324/279).

Indudablemente, nuestro filósofo siguió pensando en el camino idóneo para desvelar la esencia del tiempo. Pensó posiblemente en que el tiempo vulgar no era el camino adecuado para mostrar la temporalidad originaria. Quizá, por ello, observamos que en el curso de Friburgo del semestre de invierno de 1929-30, sustituye el concepto vulgar del tiempo como camino (mas no abandona su postura sobre él) por la interpretación de la esencia del aburrimiento profundo para iluminar la esencia del tiempo. Heidegger toma esta vía para acceder a la esencia del tiempo, pues a través de la cual el tiempo no es tomado como un hallazgo de la conciencia (GA 29/30, 201/175). ¿Qué podemos deducir de esto? El tiempo vulgar está fundado en el sujeto (alma, yo-pienso, conciencia) o depende de la percepción (αἴσθησῖς / *Wahrnehmung*); por tanto, podemos asumir que Heidegger busca una fundamentación ontológica y, en vista de que ha puesto la afectividad como anterior a la conciencia, es comprensible que haya optado por el aburrimiento profundo como punto de partida en esa búsqueda.

Sin embargo, Heidegger llegará a estas conclusiones porque desde el semestre de invierno de 1920-21 ya había colocado la vida fáctica como el punto de partida correcto para acceder al sentido del tiempo y como punto de partida y meta de la filosofía (GA 60, 15/46; 65/89-90). Y afirmará, tras varios años de reflexión con la publicación de *Sein und Zeit,* que el *Dasein* es el punto de partida y la meta porque es ese algo *puesto en cuestión* (*sein Gefragtes*), es un *interrogado* (*ein Befragtes*) y es lo *preguntado* (*das Erfragte*) en la implicación del preguntar que opera aquí como un círculo hermenéutico (SuZ, 5/27).

128
128

Heidegger tiene una deuda con Agustín y su pregunta "¿Soy yo acaso lo buscado?[13] (*Bin ich vielleicht das Gesuchte?*)" (GA 60, 183/35) en la reformulación "¿Soy yo el tiempo? (*bin ich die Zeit?*)" (GA 64, 83/107).14 Señala la pregunta de Agustín en el curso del semestre de verano de 1921, donde explica que Agustín desea que se presente "esto y aquello" en la narración de memoria. Sobre la base de esta narración, Agustín se pregunta si lo que se busca es una cosa determinada. De esta condición, de acuerdo con la lectura de Heidegger, surge la pregunta "¿Soy yo acaso lo buscado?". En el caso de Agustín, la pregunta apunta a su sí mismo que él desconoce; a Agustín le intriga poseer el conocimiento de sí mismo, a tal punto que valora el rol que juega la tentación de la tribulación en el proceso de aprendizaje de sí mismo. En tal sentido, en el contexto del curso del semestre de verano de 1921, Heidegger resalta que Agustín se ha convertido él mismo en un problema. De modo ana-

13. No olvidemos que en las interpretaciones de las *Confesiones* de Agustín, Heidegger señala que el filósofo no lo sabe todo sobre sí mismo y que por tal razón acude a la confesión y la tentación como medios para conocerse a sí mismo (*Vid*. GA 60, 178, 274/30, 99 y 130).
14. Cfr. Herrmann, *op. cit*., p. 18.

lógico, para Heidegger la pregunta por el tiempo apela a la existencia que se interroga por su tiempo. La pregunta por el tiempo, en el contexto de la conferencia y el tratado de 1924, así como en el despliegue en *Sein und Zeit*, sitúa al *Dasein* no sólo como el ejecutante de la pregunta, sino como lo buscado.

Como se mencionó, Heidegger cree encontrar en la vida fáctica o en el *Dasein* la vía a partir de la cual sacará a la luz el tiempo originario. Para el filósofo alemán, este punto de partida es la perspectiva correcta para interrogarnos por el tiempo, pues, hasta ese momento, la versión que se tenía del tiempo es derivada. Le interesa acceder al fundamento del tiempo como presencia; dicho fundamento es la raíz a la que se busca acceder a través de la pregunta ontológica. Así, Heidegger propone un camino diferente para descubrir el tiempo en su sentido genuino, lo cual significa: 1) que el olvido de la pregunta por el ser es el principal motivo por el cual no se ha interpretado correctamente el sentido del tiempo; y 2) que seguimos en aporía con respecto a lo que creemos saber sobre el ser y, en consecuencia, que el tiempo sigue siendo tan enigmático para nosotros como lo fue para los griegos.

La originalidad de Heidegger en torno al planteamiento del tiempo reside en la interpretación del punto de partida, pues el tiempo originario no es externo o independiente a nosotros ni es objetivo, sino procede de nosotros mismos, somos el tiempo. Por tanto, no se pregunta por el contenido quiditativo ("qué") del tiempo, sino por el sentido del ser que significa el horizonte que hace comprensible el ser, lo cual a su vez es una pregunta implícita por ese horizonte. De este modo, la pregunta por el ser implica la pregunta por el tiempo; en el prefacio de *Sein und Zeit*, Heidegger comenta: "La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *ser* es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional" (SuZ, 1/1).

129
129

En otras palabras, según Heidegger, el suelo metafísico desde el que se planteaba la pregunta por el tiempo es sustituido por un suelo ontológico que asegura el correcto planteamiento de la pregunta. Una vez puesto este suelo se intenta dar respuesta a la pregunta. Estos niveles, por decirlo así, son los propósitos perseguidos en *Sein und Zeit*, a través del descubrimiento de la temporalidad originaria del *Dasein* (*Zeitlichkeit des Daseins*) para preparar el suelo de la pregunta por el sentido del ser y la *temporalitas* del ser (*Temporalität des Seins*), la cual es necesaria para ofrecer la respuesta a la pregunta. Al menos así estaba programado en el proyecto inicial de *Sein und Zeit.* De esta manera, en la introducción de dicha obra, Heidegger declara:

> La *temporalidad originaria* [*Zeitlichkeit*] se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein. Esta averiguación deberá comprobarse por medio de la reinterpretación de las estructuras del Dasein que habían sido provisionalmente mostradas, reinterpretación que las comprenderá como modos de la temporalidad originaria. Pero con esta interpretación del Dasein como temporalidad originaria no habremos dado todavía respuesta a la pregunta conductora, es decir, a la pregunta por el sentido del ser en general.

> En cambio, habrá quedado preparado el terreno para llegar a esa respuesta (SuZ, 17/38, traducción ligeramente modificada).

Y más adelante nuestro filósofo menciona: "La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la *temporalitas del ser* [*Temporalität des Seins*]. Sólo en la exposición de la problemática de la *temporalitas* se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser" (SuZ, 19/40).[15]

Pese a que el proyecto quedó inconcluso y al parecer resultó infructuoso por brindar la respuesta a la pregunta por el ser en general o, siendo más precisos, pese a que la exposición de la problemática específica (la *temporalitas*) relacionada con la temporalidad originaria (GA 24, 323-324/278) –que haría posible la solución a la pregunta por el ser en general– quedó sin desarrollar,[16] considero de suma importancia evaluar los alcances de la relación entre el instante y las disposiciones afectivas fundamentales. En este texto no busco ofrecer una justificación de esta relación, únicamente poner las bases para llegar a ello. Su desarrollo corresponde a un escrito posterior al que aquí se presenta.

Ahora bien, luego de llegar al planteamiento de una temporalidad originaria como sentido del cuidado en el famoso parágrafo 65 de *Sein und Zeit,* Heidegger declarará en el curso de invierno de 1929-30 que lo logrado en la magna obra del 27 es la captación en su célula del problema del tiempo en la esencia del instante (GA 29/30, 227/195). En ese trabajo posterior, Heidegger estará encaminado a esclarecer esa esencia con una conclusión que parece mostrar que no se ha progresado en la tarea de explicitación, en tanto que el problema "se ha hecho aún más enigmático" (GA 29/30, 228/196).

130 130

¿Por qué el problema del tiempo se ha hecho más enigmático? Porque en la tercera forma del aburrimiento no puede hallarse nada de tiempo. ¿Será que no puede hallarse nada de tiempo en la tercera forma del aburrimiento porque esperamos que se manifieste como tiempo que fluye? Como desconocemos la esencia del tiempo no sabemos si está ahí en esa ausencia. En este mismo tenor, Heidegger añade que cuando el "uno se aburre" se siente extraído del flujo del tiempo. ¿Acaso esta extracción no es una desconexión necesaria para experimentar el tiempo originario? Lo que sabemos, siguiendo la lección del 29-30, es que aquí el reloj no entra en juego, "tampoco el tomarse el tiempo o el no tener tiempo tienen aquí significación" (GA 29/30, 217/187). Así pues, por despreocupado que esté el *Dasein* del tiempo, más cercano está de él y más profundamente se mueve en la esencia del tiempo.

En este sentido, Heidegger ha tomado la angustia y el aburrimiento profundo como caminos para acceder a la esencia temporal del *Dasein*. El Maestro de la Selva Negra nos ha indicado la dificultad de la tarea. El tiempo al que se pretende acceder es el del propio *Dasein* que se ha mostrado como

15. Traducción ligeramente modificada.

16. Para mayores detalles sobre el abandono de la tercera sección de *Sein und Zeit* recomiendo consultar Theodore Kisiel, "Das Versagen von Sein und Zeit: 1927-1930", en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, editado por Thomas Rentsch, Berlín, Akademie Verlag, 2007, pp. 253-279.

profundidad, pero como una profundidad abismal. ¿Cómo se llega a dicha profundidad? ¿Es ontológicamente posible llegar al fondo de lo abismal? Se accede únicamente a través de disposiciones afectivas que son esenciales al *Dasein*, pero chocan con un límite porque no llegan al fondo o quizá nuestro aparato conceptual es el que no puede llegar a su descripción. Eso significa no un fracaso, sino la evidencia de la imposibilidad de ahondar en un abismo insondable.

La elección de estas disposiciones afectivas no es arbitraria. Es bastante clara la razón por la que Heidegger eligió el aburrimiento como un camino para acceder a la esencia temporal del *Dasein*. La palabra alemana que traducimos en español como *aburrimiento* muestra literalmente algo temporal. *Langeweile* significa 'largo rato'. Sin embargo, cuando nos interrogamos por la elección de la angustia como temple de ánimo fundamental no nos parece, a primera vista, tan clara su elección. En el aburrimiento –en tanto palabra y experiencia– identificamos algo temporal. Cuando nos aburrimos sentimos que el tiempo no pasa: cinco minutos parecen una eternidad. Ahora, ¿cómo se da algo temporal en la angustia? En su relación con la muerte, pues la muerte nos coloca ante nuestra finitud. Y la angustia es ante la muerte, aunque después digamos "No fue nada". La existencia se angustia por su existir, es inevitable, es una experiencia por la que el *Dasein* atraviesa mientras existe. De alguna manera el *Dasein* teme por su dejar de ser y se interroga por su razón de ser y por su razón de no ser. Y esto último le angustia: tener que dejar de ser porque ya existe. Es una pregunta que no lo deja dormir.

131
131

Como seres complejos, el acceso a la profundidad abismal puede ser ejecutada únicamente por el *Dasein* mismo y no por otro. Es decir, mi existencia me concierne a mí y a nadie más. Al igual que con la muerte, es algo que nos compete exclusivamente a nosotros mismos. Así, la cuestión por la temporalidad originaria del *Dasein* se convierte en la pregunta por la profundidad abismal del *Dasein*, la cual puede resolverse en la experiencia propia del existir. Por ejemplo, en la medida en que el aburrimiento profundo nos templa experimentamos lo que acontece en el fundamento de nuestro *Dasein.* En ese sentido, Heidegger afirma en su conferencia "Die heutige Problemlage der Philosophie" sostenida en 1929 y 1930: "El aburrimiento profundo debe proporcionarnos una idea de la profundidad del Dasein [*Die tiefe Langeweile muß uns einen Einblick verschaffen in die Tiefe des Daseins*]" (GA 80.1, 262).

Conclusiones

Como se muestra en el epígrafe de este trabajo, Heidegger no sabe qué es el tiempo, pero ha brindado una solución: la esencia del tiempo es la existencia humana. Aunque el fundamento o la ausencia de fundamento de esta existencia humana es abismal. Si queremos mostrar la esencia del tiempo, debemos preguntarnos antes por las vías de acceso a esa esencia y las maneras de hacerlas explícitas. Ahora nos interrogamos por el modo de acceso a esa profundidad en la cual descansa la esencia del tiempo, que como lo buscado

sigue siendo un problema, pero ha sido identificado en su causa. El acceso consiste en acudir a la disposición afectiva fundamental propia del *Dasein*, la cual permite que el *Dasein* experimente lo que acontece en su fundamento o, mejor dicho, lo que acontece en su ausencia de fundamento.

Los esfuerzos de Heidegger exhiben la complejidad de la problemática. Quizá se trate de una tarea imposible de resolver en un sentido conceptual mas no experiencial; sin embargo, esto no significa abandonar la tarea, sino abordarla por otras vías hasta llegar donde nuestra propia profundidad lo permita. Heidegger advirtió que el aburrimiento es un camino, pero no el único. Como se sabe, se acercó a este problema desde múltiples caminos, cada uno de los cuales confirmó su hipótesis sobre el tiempo originario como raíz de las ontologías regionales y de las ciencias (SuZ), como raíz de toda teoría del conocimiento (GA 3), de toda ética (SuZ), etcétera. No obstante, estos caminos han mostrado los límites de la ontología. Tal vez la afirmación de Heidegger sobre la lejanía ontológica del *Dasein* no sea una mera afirmación formulada a primera vista, sino una condición inmutable del *Dasein.*

Bibliografía

AGUSTÍN, San, *Confesiones*, traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid, Gredos, 2010.

ARISTÓTELES, *Física*, traducido por Guillermo R. de Echandía. Madrid, Gredos, 2018.

Borges-Duarte, Irene, trad., *La "segunda mitad" de* Ser y tiempo. *Sobre* Los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger, de F. von Herrmann. Madrid, Trotta, 1997.

DASTUR, Françoise, "The ekstatico-horizonal constitution of temporality", en *Martin Heidegger. Critical Assesments*, editado por Christopher McCann. Nueva York, Routledge, 1992, pp. 170-182.

ESPERÓN, Juan Pablo, "La comprensión del *Zwischen* en cuanto a su tensividad en la filosofía de Heidegger", en *Themata. Revista de Filosofía*, enero-junio 2019, núm. 59, pp. 47-62.

HEIDEGGER, Martin, *Der Begriff der Zeit,* editado por Friedrich Wilhelm Von Herrmann. Frankfurt, V. Klostermann, 2004 [GA 64] [Traducción de la conferencia: Gabás Pallás, Raúl y Jesús Adrián Escudero, trads., *El concepto de tiempo,* de M. Heidegger. Madrid, Trotta, 2011; traducción del tratado: Escudero, Jesús Adrián, trad., *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, de M. Heidegger. Barcelona, Herder, 2008].

____, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, editado por Friedrich Wilhelm Von Herrmann. Frankfurt, V. Klostermann, 1983 [GA 29/30] [Traducción: Ciria, Alberto, trad., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad,* de M. Heidegger. Madrid, Alianza, 2015].

____, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, editado por Friedrich Wilhelm Von Herrmann. Frankfurt, V. Klostermann, 1975 [GA 24] [Traducción:

García Norro, Juan José, trad., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, de M. Heidegger. Madrid, Trotta, 2000].

____, *Frühe Schriften*, editado por Friedrich Wilhelm Von Herrmann. Frankfurt, V. Klostermann, 1978 [GA 1].

____, *Kant und das Problem der Metaphysik,* editado por Friedrich Wilhelm Von Herrmann. Frankfurt, V. Klostermann, 1991 [GA 3] [Traducción: Ibscher Roth, Gred, trad., *Kant y el problema de la metafísica,* de M. Heidegger. México, FCE, 2013].

____, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, editado por Friedrich Wilhelm Von Herrmann. Frankfurt, V. Klostermann, 1976 [GA 21] [Traducción: Ciria, Alberto, trad., *Lógica. La pregunta por la verdad,* de M. Heidegger. Madrid, Alianza, 2009].

____, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, editado por Matthias Jung y Thomas Regehly. Frankfurt, V. Klostermann, 1995 [GA 60] [Traducción: Uscatescu, Jorge, trad., *Introducción a la fenomenología de la religión,* de M. Heidegger. México, Siruela/FCE, 2012; Muñoz, Jacobo, trad., *Estudios sobre mística medieval*, de M. Heidegger. México, FCE, 1997].

____, *Sein und Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 2006 [SuZ] [Traducción: Rivera, Jorge Eduardo, trad., *Ser y tiempo, de M. Heidegger*. Madrid, Trotta, 2014; Gaos, José, trad., *El ser y el tiempo, de M. Heidegger.* México, FCE, 2014].

____, *Vorträge*, editado por Eberhard G. Neumann. Frankfurt, V. Klostermann, 2016 [GA 80.1].

HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt, Klostermann, 1992.

____, *La "segunda mitad" de* Ser y tiempo*. Sobre* Los problemas fundamentales de la Fenomenología *de Heidegger,* traducido por Irene Borges-Duarte. Madrid, Trotta, 1997.

HUSSERL, Edmund, *Briefwechsel.* Dordrecht, Springer, 1994 [Hua-Dok III].

____, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1966 [Hua x].

KISIEL, Theodore, "Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930", en *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, editado por Thomas Rentsch. Berlín, Akademie Verlag, 2007, pp. 253-279.

MÁSMELA, Carlos, "Heidegger: La entreabilidad contendiente de la mismidad del Ser", en *Revista Enunciação*, 2018, núm. 1, pp. 11-25.

VIGO, Alejandro, "Temporalidad y trascendencia. La concepción heideggeriana de la trascendencia del Dasein en *Sein und Zeit*", en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires, Biblos, 2008, pp. 39-58.

Consideraciones sobre la modelación computacional de la analogía descrita fenomenológicamente

José Eduardo García Mendiola
Universidad de Colima

La analogía y su papel en el proceso del conocimiento

La analogía es un proceso o serie de procesos que usamos diariamente en las tareas básicas de pensamiento y aprendizaje. Se manifiesta a través de recuerdos, expectativas y, en general, asociaciones por similitudes y diferencias. El uso de analogías es tan espontáneo y familiar como implícitamente efectivo en nuestros procesos de pensamiento cotidianos; sin embargo, no es una tarea sencilla tratar de obtener una descripción completa de este proceso tal como lo usamos los humanos. En este sentido, la simulación del proceso de analogía realizada por programas computacionales, en general, expresa débilmente su complejidad.

Se ha sostenido que el razonamiento analógico consiste en que un agente consciente intenta determinar o definir un cierto ámbito de objetos y relaciones entre ellos valiéndose del conocimiento de otro ámbito ya familiar de objetos y relaciones entre ellos. Es decir, el razonamiento analógico involucra una transferencia de información desde un dominio conocido a otro dominio que se trata de conocer en algún aspecto. El dominio más familiar suele llamarse *dominio base* o *dominio fuente (source domain*); mientras que el dominio por determinar en tal o cual aspecto es nombrado *dominio objetivo (target domain)*. Retóricamente, el primero se conoce como *foro* y el segundo como *tema*. Se considera que la vinculación entre dominios se da sobre la base de una cierta similitud entre ambos, la cual, entre otros elementos del proceso general de la analogía, ha requerido un estudio minucioso.

El esquema típico de la analogía es la afirmación de que A es a B como C es a D. Estos cuatro elementos pueden ser muy diferentes entre sí, ya que no existe analogía excepto cuando se establece una similitud de relaciones, y no simplemente una similitud entre los términos. Entre A y C, así como entre B y D, pueden existir grandes diferencias; en este sentido, la analogía no se reduce a una mera proporción. Cuando la similitud entre términos no se origina con la similitud entre relaciones, se trata de una similitud, pero no de una analogía. Por ejemplo, si se expresa que "el átomo de hidrógeno es como el átomo de azufre", se establece una similitud; por su parte, si se dice que "el átomo de hidrógeno es como el sistema solar", se tiene una analogía. Entonces, la analogía implica similitud, pero no se reduce a eso. La analogía también implica diferencias y contrastes.

En la medida en que haya menos diferencias entre ambos dominios –es decir, en la medida en que el tema y el foro tiendan a la igualdad–, se desvanece la analogía y se establece una misma estructura y, por ende, un solo dominio. En ese caso, la especificidad de los términos del tema y del foro no tienen relevancia analógica, y tema y foro se convierten en instancias distintas de una misma misma relación *xRy*, en la cual los contenidos de *x* y *y* serían intercambiables. Para la función argumentativa de la analogía, se vuelve indispensable que uno de los pares en el esquema de proporcionalidad sea menos conocido, bajo algún aspecto relevante, que el otro par, pues la estructura del argumento se da justamente gracias a la analogía.

Aristóteles ya había abordado el rol de las metáforas en la comprensión. Se trata de imágenes sintéticas de complejos conceptuales. El filósofo presenta a algunas de ellas como analogías condensadas: "Explico la metáfora por analogía como lo que puede acontecer cuando de cuatro cosas la segunda permanece en la misma relación respecto a la primera como la cuarta a la tercera; entonces se puede hablar de la cuarta en lugar de la segunda, y de la segunda en vez de la cuarta".[1] Cuando se dice que "la vejez es a la vida lo que el atardecer es al día" se establece un juicio metafórico de la vejez como "el atardecer de la vida"; incluso puede expresarse que la vejez es un atardecer. Por otra parte, si el tema nos fuera tan familiar como el foro, podría decirse indistintamente "el atardecer es una vejez" o "la vejez es un atardecer", sólo que, en tal caso, se perdería la virtud cognitiva de la metáfora.

La relación entre los dominios base y objetivo (entre el foro y el tema) guarda ciertas semejanzas y, a la vez, ciertas diferencias. Sobre todo, el énfasis recae en que el foro y el tema son heterogéneos, tanto en una expresión metafórica como en una analógica. La importancia de la diferencia al interior de una relación analógica radica en que induce un cierto conocimiento o una cierta perspectiva para conocer la situación temática por referencia a la del foro.

135

Autores como Chaïm Perelman[2] apoyan la consideración de la metáfora como una analogía condensada. Otros, como Max Black,[3] ven en la metáfora una interacción entre dos sistemas basada en ciertas analogías de estructuras implícitas en una vinculación isomórfica entre ambos términos, las cuales son en alguna medida creadas y, en otra, descubiertas. Mientras uno de los sistemas es el asunto primario, el otro es el secundario –el más conocido–, y a partir de éste se proyectan sobre el primario ciertas implicaciones asociadas que son predicables del asunto secundario.

De acuerdo con Daniela Bailer-Jones, las metáforas resultan pertinentes cuando los dominios entre los cuales se presenta una transferencia de significaciones se muestran en una cierta relación de similaridad, ya sea entre objetos y propiedades de objetos, o bien, entre las estructuras de sus relaciones intrínsecas. El establecimiento de correspondencias entre los dominios

1. Aristóteles, *Poética*, 1457 b 7-10.
2. Chaim Perelman, "Analogía y metáfora en ciencia, poesía y filosofía", en *Revista de Estudios Sociales*, diciembre 2012, núm. 35, pp. 98-205.
3. Max Black, "More about metaphor", en *Metaphor and thought*, 2a. ed., editado por A. Ortony. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

fuente y objeto se da con base en tales relaciones de similaridad, las cuales suelen identificarse con la analogía. En ese sentido, la analogía es fundamental para comprender la metáfora, aunque también puede considerarse, como afirma la autora citada, que sea la metáfora la que detone el reconocimiento de la analogía.[4] En todo caso, toda metáfora conlleva una analogía.

Una de las metáforas considerada paradigmática en la esfera de la ciencia establece que "el átomo es un sistema solar en miniatura". A la luz de la perspectiva de Black, el asunto primario sería *el átomo*, y el secundario *sistema solar en miniatura*. En general, el dominio conocido, el más familiar, equivale al secundario, o sea, al dominio fuente. Por otra parte, el dominio objeto corresponde al principal, en la terminología de Black. Para la retórica, el sistema solar en miniatura es el foro, mientras que el átomo, el tema. En todo caso, la virtud cognitiva de la metáfora con base en la analogía implícita en ella, o en algunas de ellas, ya sea en la ciencia, la filosofía, la teología o la vida ordinaria, es lo que se pretende dilucidar.

El potencial cognitivo de las metáforas, sin embargo, no siempre ha sido reconocido. En ocasiones se ha pensado que las metáforas son útiles cuando no se encuentra el modo para hacer el trabajo serio y analítico de expresar con precisión lo que se supone que uno comprende y, en cambio, uno se conforma con expresiones vagas o ambiguas. De esta manera, como lo mencionan Hugh Petrie y Rebecca Oshlag, las metáforas fomentan un pensamiento poco crítico y más bien descuidado. Además de lo engañosas que pueden resultar, debido a que, existiendo varias maneras de entenderlas, la posibilidad de una interpretación errónea es relativamente alta.

136

Ante esto, la disposición consecuente es eliminarlas.[5] Al menos así piensan los, llamados por Black,[6] *detractores de la metáfora,* quienes suelen enfocarse en casos de expresiones metafóricas concebidas desde la perspectiva tradicional de sustitución, esto es, la de reemplazar un sustantivo por otro, como "el hombre es un lobo". Según Perelman, si se concibe la metáfora como una extensión de la analogía, se torna difícil aceptarla como un tropo cualquiera en que se sustituye un término por otro.[7]

Por otro lado, también se ha pensado que el valor de las metáforas es meramente estético o, en cierto modo, de guía heurística. En esta perspectiva se encuentran otras formas lingüísticas, como los símiles y las sinécdoques. Fuera del ámbito literario, y en virtud de su potencial ilustrativo y representacional, las metáforas son primas de las analogías y los modelos y, por ello, a menudo se usan como auxiliares didácticos y pedagógicos. Así, el modelo del átomo como sistema solar es familiar para los estudiantes de física de educación básica. No obstante, el grado en que se aprecia el valor ilustrativo de las metáforas es muy alto en relación con el valor cognitivo que pudieran

4. Daniela Bailer-Jones, Daniela, "Models, Metaphors and Analogies" en *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, editado por Peter Machamer y Michael Silberstein, Malden, Blackwell, 2002, p. 4.
5. Hugh Petrie y Rebecca Oshlag, "Metaphor and learning", en *Metaphor and thought*, 2a. ed., editado por A. Ortony, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 586.
6. Black, *op. cit.*, p. 33.
7. Perelman, *op. cit.*, p. 2.

tener. Así opinan al menos aquellos a quienes Black denomina *apreciadores de la metáfora.*

A diferencia del estilo poético, el científico no suele valerse de metáforas en la exposición de teorías y resultados de investigación. Sin embargo, al menos en la fase inicial cuando se abren alternativas de investigación, es común emplear ciertas analogías en virtud de su valor heurístico e instrumental. En la medida en que las investigaciones científicas van consolidándose y tomando forma representativa en modelos, esquemas o leyes generales que se expresan normalmente en términos matemáticos. Sintetizando esta idea, una analogía explícita, o tal vez una implícita metafóricamente, detona una ruta de investigación en un dominio temático determinado en referencia a otro dominio fuente.

La concepción de la metáfora a la que subyace una analogía o, en otros términos, de la analogía como metáfora explícita, induce el cuestionamiento sobre la virtud cognitiva de los modelos en la ciencia. Como lo explica Thomas Kuhn, la herramienta para la ciencia, más que la metáfora, es el modelo. Muestra de ello es el modelo del átomo de Bohr, el cual –según Kuhn– fue diseñado para tratarse fundamentalmente de manera literal, no metafórica. No buscaba visualizar los electrones y los núcleos como pequeñas bolas de billar o de ping-pong; se pensaba, en cambio, que sólo algunas de las leyes de la mecánica y la teoría electromagnética se aplicaban a ellos. Luego, la teoría cuántica se encargaría de determinar las similitudes con las bolas de billar. El modelo resulta tan importante que es a él –y no directamente a la naturaleza– a quien están referidos los términos fisicomatemáticos como, por ejemplo, la ecuación de Schrödinger.

137

De acuerdo con Bailer-Jones, la familiaridad subyacente a una expresión metafórica se aprecia en casos como la metáfora del cerebro como una computadora. También se puede imaginar la distribución de energía de un sistema como un paisaje con montañas y valles, donde un torque gravitacional genera las diferencias en energía potencial dependiendo de la altura. Estas imágenes se expresan en frases como "pozo potencial" o "túnel a través de una barrera potencial".[8]

Desde la perspectiva de este trabajo, y en consonancia con Black, toda metáfora implica una analogía o una correspondencia estructural entre dominios. Por ello se puede explicitar que algo se parece a algo o que algo "es como" otra cosa. Sin embargo, al comparar discursivamente los temas de una metáfora, sacrificamos su poder distintivo y su efectividad. Entender, con Blaise Pascal, que "el hombre es una caña pensante" es dejarse llevar en el flujo y por el fujo de la imagen. Pero una anatomía de tal proposición en que se intentara escudriñar el foro para dar con el sentido del tema es una tarea análoga a la de explicar a alguien un mal chiste que se le acaba de contar. La metáfora de Pascal nos remite desde su foro al reconocimiento de la fragilidad humana, de lo cual se podría escribir todo un tratado; no obstante, el poder de la imagen metafórica lo sintetiza. La imagen de la vulnerabilidad humana contrasta con

8. Bailer-Jones, *op. cit.,* p. 4.

el tema de la metáfora: el poder del pensamiento. Este contraste es una idea fundamental en la significación que revela esta metáfora, tanto que sin él la expresión pierde todo su sentido.

Desde estas consideraciones acerca de las virtudes retóricas de las metáforas, este trabajo apunta al carácter analógico involucrado en ellas. Es común el uso de expresiones de comparación en las metáforas como "ser como". Siguiendo a Black, estas expresiones se emplean ya sea para resaltar alguna peculiaridad de cierto sujeto –como en "eres como una veleta"–; para indicar el comienzo de una comparación abierta; o como mero recurso estilístico sobre la forma metafórica.[9] El último caso es el que nos interesa en esta disertación, el cual se manifiesta en la metáfora de Pascal: "El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante". A partir de este texto puede expresarse, con una intención de poner en claro el significado, que "el hombre es como una caña pensante".

Como lo establece Bailer-Jones en distintos estudios sobre esta temática, en diversos ámbitos disciplinares se ha apreciado la metáfora y los modelos estrechamente vinculados con la analogía: en las investigaciones en inteligencia artificial;[10] en psicología cognitiva;[11] en filosofía del lenguaje;[12] así como en lingüística cognitiva.[13] En estos trabajos resalta como factor común la idea de que la analogía ocupa un rol central en el procesamiento de información humana y la generación de conocimiento.[14] Desde el ámbito computacional destacan las aportaciones de Robert French,[15] Levi Larkey y Bradley Love,[16] y Henri Prade y Gilles Richards.[17]

138

Perelman enfatiza en la manera como la filosofía –diferente a la de la ciencia– hace uso de la analogía, si bien Pascal y otros, como Friedrich

9. Black, *op. cit.*, p. 44.
10. Brian Falkenhainer, Kenneth Forbus y Dedre Gentner, "The structure-mapping engine: Algorithm and examples", en *Artificial Intelligence,* 1989, núm. 1, pp. 1-63; Keith Holyoak y Paul Thagard, "Analogical mapping by constraint satisfaction", en *Cognitive Science*, julio 1989, núm. 3, pp. 295-355; Douglas R. Hofstadter, *Fluid concepts and creative analogies: computer models of the fundamental mechanisms of thought*, Nueva York, Basic Books, 1995.
11. Dedre Gentner y Arthur B. Markman, "Structure Mapping in Analogy and Similarity", en *American Psychologist*, 1997, núm. 1, pp. 45-56; Kurt Van Lehn y John Seely Brown, "Planning nets: A representation for formalizing analogies and semantic models of procedural skills", en *Aptitude, learning, and instruction: Cognitive process analyses of learning and problem solving*, vol. II, editado por Richard E. Snow, Pat-Anthony Federico y William E. Montague, Londres, Routledge, 1980, pp. 95-137.
12. Donald Davidson, "What metaphors mean", en *Critical Inquiry*, núm. 1, 1978, pp. 31-47; John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
13. Eva Kittay, *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Oxford University Press, 1987; George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors we live by*. Chicago, University of Chicago Press, 1980; George Lakoff, "The Contemporary theory of metaphor", en *Metaphor and thought*, 2a. ed., editado por A. Ortony. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
14. Bailer-Jones, *op. cit.*, p. 2.
15. Robert M. French, "The computational modeling of analogy-making", en *Trends Cognitive Sciences*, mayo 2002, núm. 5, pp. 200-205.
16. Levi B. Larkey y Bradley C. Love, "CAB: Connectionist Analogy Builder", en *Cognitive Science*, 2003, núm. 5, pp. 781-794.
17. Henri Prade y Gilles Richard, eds., *Computational approaches to analogical reasoning: current trends*. Berlín, Springer, 2014.

Nietzsche, suelen expresar sus ideas a través de metáforas: "Para un filósofo, la analogía no es un mero intermediario, un auxiliar del pensamiento que se busca y del que el filósofo, como lo hace el científico, podría prescindir en su conclusión. Es, más bien, el remate y la formalización de su argumentación".[18] El discurso filosófico aparece entonces como una oposición, un refinamiento de analogías o, bien, una prolongación de ellas. Así, por ejemplo, mientras algunos se representan el razonamiento como un encadenamiento de ideas, otros imaginan el progreso del conocimiento como un tejido que se construye a partir de tradiciones o, como en Hegel, un camino que se construye a sí mismo. Una imagen resalta el sentido personal de la construcción; otra, el sentido sociohistórico; la última, la impersonalidad de la Historia. También se puede destacar el instrumental con que se construye para la adquisición de lo que merece ser conocido, como lo dibuja Baruch Spinoza:

> Al principio, los hombres, con los instrumentos proporcionados por la naturaleza, han hecho algunas obras muy fáciles con gran dificultad y de una manera muy imperfecta, luego otras obras más difíciles con menos dificultad y más perfección, y gradualmente desde la realización de las obras más simples hasta la invención de nuevos instrumentos y la invención de instrumentos para la realización de nuevas obras, han llegado, como resultado de este progreso, a producir con el menor esfuerzo las cosas más difíciles. Del mismo modo, la comprensión por la virtud que está en él está hecha de instrumentos intelectuales, por medio de los cuales adquiere nuevas fuerzas para nuevas obras intelectuales, produciendo, con la ayuda de estas obras, nuevos instrumentos, es decir, fortaleciéndose para una nueva investigación, y así es como avanza de progreso en progreso hasta que alcanza la cima de la sabiduría.[19]

139

En general, dentro de la cultura occidental, existen foros comunes como material analógico para referirse a Dios, al bien y al conocimiento, como es el papel del sol y de la luz visible. Muestra de ello son las tradiciones platónica, agustiniana, cartesiana y del Siglo de las Luces. Particularmente puede señalarse el mito de la caverna en el que Platón, en la voz de Sócrates, se refiere a la Idea del Bien que posibilita ver en el mundo de las ideas, así como la luz solar permite la visión en el mundo de los objetos. Más aún, así como el sol favorece el crecimiento y la nutrición, la Idea del Bien provee a las cosas la posibilidad no sólo de ser conocidas, sino también la de existir y la de la esencia.[20] Kuhn ha recalcado cómo el neoplatonismo favoreció la aceptación de la teoría heliocéntrica por parte de Nicolás Copérnico con base en la fertilidad de la Idea del Bien.

Como afirmaba Proclo, las formas matemáticas que determinan la naturaleza del alma del mundo también fueron las "causas de todo lo que exis-

18. Perelman, *op. cit.,* p. 4.
19. Baruch Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement,* París, Mille et Une Nuits, 2005, p. 12.
20. Platón, *La República*, VI, 508 c.

te". Generaron innumerables copias degradadas y materializadas de su propia sustancia puramente intelectual. El dios del neoplatónico era un principio procreativo autoduplicado cuya inmensa potencia se demostró por la multiplicidad misma de las formas que emanaban de él. En el universo material, esta deidad fecunda estaba representada adecuadamente por el sol, pues sus emanaciones visibles e invisibles daban luz, calor y fertilidad al universo.[21]

Analogía: similaridad y diferencia

La palabra griega *analogía* (αναλογια) significa 'proporción'; por ejemplo, dos es a cuatro como cuatro es a ocho. El uso de la analogía como ilustración de una idea o de un concepto es una estrategia didáctica común en el pensamiento griego, particularmente en el período presocrático. Aristóteles refiere el caso de Tales de Mileto, quien imaginaba la tierra flotando en agua a la manera como flota un trozo de madera.[22]

En este sentido, la analogía se entiende como una semejanza entre las relaciones de dos dominios diferentes, es decir, *A* está relacionado con *B* como *C* es relacionado con *D.* Por ejemplo, durante varias décadas se usó la imagen del átomo en referencia al sistema solar, en el sentido de que los electrones están relacionados con el núcleo atómico como los planetas están relacionados con el sol. La semejanza de relaciones entre ambos dominios, el planetario y el electrónico, se da en el hecho de que los movimientos tanto de los planetas como de los electrones se deben a fuerzas de atracción: gravitacional, en un caso, y electrostática, en el otro. No obstante, la naturaleza de la fuerza es distinta y, por ello, cabe decir que las relaciones entre ambos dominios son comparables entre sí, aunque no idénticas. Además, los atributos de los términos de un dominio son muy diferentes respecto a los del otro dominio. Este estatus de relaciones muestra que en la analogía, esto es, dentro de una relación analógica, se dan tanto elementos de semejanza como de diferencia. La analogía involucra la diferencia como factor positivamente sustancial.

140

Una de las principales motivaciones para estudiar con detalle la analogía es la constatación del papel que juega en la adquisición de conocimiento. Si bien en la modelación del aprendizaje se ha prestado importancia fundamental al conocimiento previo en los procesos de pensamiento, de recuerdo y de aprendizaje, como afirma Stella Vosniadou, se ha reconocido en la analogía un mecanismo poderoso para aportar conocimientos previos[23] para la adquisición de nuevos conocimientos.[24] Douglas Hofstadter refuerza esta idea al citar a renombrados científicos e investigadores. El matemático George Polya

21. Thoma Kuhn, *The copernican revolution. Planetary astronomy in the development of western thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, p. 130.
22. Aristóteles, *De Caelo*, B 13, 294a28 f.
23. Esta aportación de conocimientos previos es considerada en una de las fases de la modelación computacional del razonamiento por analogía y es llamada *fase de recuperación* (*retrieval*).
24. Stella Vosniadou y Andrew Ortony, *Similarity and analogical reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 427.

escribió: "La analogía impregna todo nuestro pensamiento, nuestro discurso cotidiano y nuestras conclusiones triviales, así como las formas artísticas de expresión y los más altos logros científicos".[25] En líneas similares, el físico teórico Robert Oppenheimer declaró: "Cuando frente a algo nuevo, no podemos evitar relacionarnos con él, excepto comparándolo con lo que nos es familiar y conocido".[26] Los psicólogos que se especializan en el estudio de la creación de analogías se encuentran en la misma página; Dedre Gentner afirma que "las analogías y las metáforas son omnipresentes en el lenguaje y el pensamiento",[27] mientras que Keith Holyoak y Paul Thagard declaran que "la analogía es omnipresente en el pensamiento humano".[28]

De lo anterior, tenemos que lo que es familiar desempeña un papel de referente o guía para lo adquisición de conocimiento. Ciertamente, que algo resulte familiar no implica que se entienda, pero puede ser un detonante para generar comprensión en el sentido de que disponer de cierta información organizada en un dominio (fuente, familiar, conocido) suele ser relevante para establecer conexiones entre objetos del dominio actual (objetivo, remitente). Los objetos del dominio actual remiten al sujeto cognoscente a ciertos patrones dominantes o ciertas conexiones de propiedades entre objetos de un dominio familiar.

Este proceso de remisión y transferencia de información entre objetos anclados a distintos dominios se da tanto en la cotidianeidad como en fértiles conceptualizaciones científicas. Bailer-Jones expone el caso del proceso de generación de energía en los quásares *(quasar,* acrónimo de *quasi-stellar radio source)* concebido en términos de generación de energía en estrellas binarias: el proceso que tiene lugar en aquellos nos remite a los sistemas de estrellas binarias cuyo conocimiento permitió reconocer la relevancia de la acumulación de masa como fuente de energía. La conversión de energía gravitacional en energía interna permite comprender la enorme cantidad de energía presente en los quásares. A su vez, este proceso de conversión de la energía gravitacional está basado en la transferencia de información inspirada en la idea de discos en la formación de planetas o estrellas. La remisión y transferencia de ideas y conceptos participó en la formulación del modelo de disco de acreción que explica la energía presente en los quásares y las radiogalaxias.[29]

141

La dinámica de remisión y transferencia de ideas y nociones entre dominios permite la cognición concebida como un flujo de categorizaciones en nuestra vida cotidiana de manera que no puede formarse ningún pensamiento que no esté informado por el pasado; o, más precisamente, pensamos sólo gracias a analogías que vinculan nuestro presente con nuestro pasado.

En este plano de cotidianeidad han surgido analogías que adquirieron históricamente fama mundial, como la analogía –atribuida a Isaac Newton– entre la caída de un objeto a nuestro alrededor y el movimiento de la luna

25. *Id.*
26. *Id.*
27. Ibidem, p. 507.
28. *Id.*
29. Bailer-Jones, *op. cit.*, p. 6.

alrededor de la Tierra: la luna se mueve "cayendo" hacia la Tierra a lo largo del componente radial de su movimiento orbital de igual modo que un objeto cualquiera cae radialmente al centro de la Tierra. Si bien tanto los cuerpos celestes como los objetos que caen a nuestro alrededor habitan en el dominio espacial tridimensional, para describir la analogía referida puede sugerirse la existencia de dos dominios: uno, el más familiar de los objetos cotidianos, como cocos que caen –simplificadamente– en una dimensión (vertical); y el otro, el dominio –otra vez, simplificando– de los cuerpos que se mueven en dos dimensiones (horizontal y vertical). La transferencia de la idea de caída se da con base en la similitud de ámbitos espaciales en virtud de la dimensión vertical común a ambos.

Algo nos recuerda alguna otra cosa. Una situación actual nos remite a otra experiencia guardada en nuestra memoria. En ocasiones, tales recuerdos abren otras posibles concepciones de una de las experiencias o de ambas. Cada concepción resulta de una serie de analogías que vinculan objetos, acciones o situaciones, distantes entre sí tanto en el tiempo como en el espacio. En la espontaneidad de los recuerdos pueden fraguarse nuevas inferencias, descubrirse abstracciones comunes o resaltarse diferencias entre situaciones parcialmente similares. Siguiendo a Hofstadter sobre este punto, la analogía se caracteriza por ser un vínculo mental entre dos situaciones que aparecen diferentes entre sí; de ahí el énfasis en que la diferencia es un elemento positivo y necesario de la analogía. Como muestras, los casos del átomo y el sistema solar, o el corazón y una bomba, o un cerebro y una computadora: en todos, ambos elementos propuestos no tienen un aspecto similar. Así, mientras más diferencias hay entre dos situaciones, más fuerte es la analogía que las relaciona.[30]

142

Desde la perspectiva de Bailer-Jones, se llama *analogía formal* a la concepción que presenta relaciones entre ciertas entidades de dos dominios diferentes. Tales relaciones son idénticas o, al menos, comparables. Es decir, se trata de una identidad de estructura por lo que, para que exista la analogía formal, no se requiere que entre las entidades vinculadas estructuralmente existan atributos o propiedades comunes entre ellas. Por ejemplo, en el modelo del átomo como sistema solar en miniatura, el movimiento tanto de los electrones como de los planetas es función de una fuerza de atracción, de forma que mientras los primeros orbitan alrededor del núcleo atómico, los segundos lo hacen alrededor del Sol. No obstante, las fuerzas de atracción son diferentes: electrostática y gravitacional, respectivamente (*vid.* Fig. 1). En ese sentido, las relaciones entre las estructuras no son idénticas, pero sí comparables. Por otro lado, las entidades difieren completamente en sus propiedades y atributos como tamaño y composición física.[31]

En relación con este tipo de analogía, también denominada *similaridad estructural* o *gráfica,* Holyoak, Thagard y Hummel comparten que constituye una condición suficiente para generar una analogía propiamente.[32] Además

30. Hofstadter y Sander, *op. cit*., p. 515.
31. Bailer-Jones, *op. cit.*, p. 2.
32. Dedre Gentner y Arthur Markman, "Defining structural similarity", en *Journal of Cognitive Science*,

del caso referido, en el tratamiento teórico de otros fenómenos fisicoquímicos, las analogías pueden existir como relaciones formales o similaridades estructurales, como entre ondas de luz y sonido, o magnetismo y polarización dieléctrica. Pierre Duhem afirma que "puede suceder que las ecuaciones en las que se formula una de las teorías sean algebraicamente idénticas a las ecuaciones que expresan la otra".[33] Tal es el caso de las ecuaciones que representan la ley de la gravitación universal y la de la fuerza electrostática (Ley de Coulomb):[34]

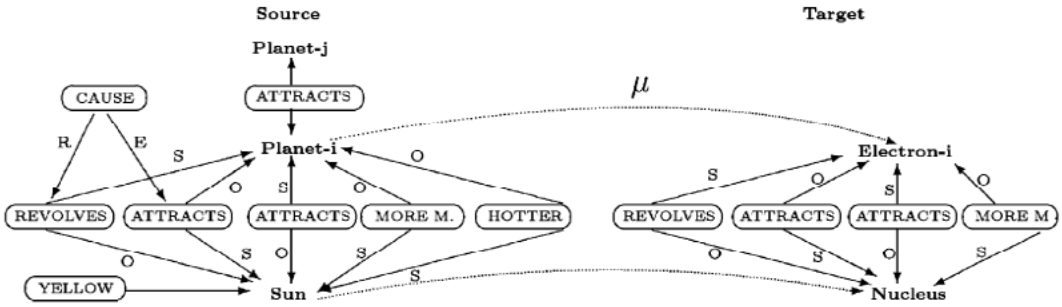


Fig. 1. "Metáfora del atómo de Rutherford y el sistema solar", en Helmar Gust, Kai-Uwe Kühnberger, y Ute Schmid, "Metaphors and heuristic-driven theory projection (HDTP)", en*Theoretical Computer Science*, 2006, núm. 1, p. 5.

143

Como señala Duhem, las correspondencias algebraicas ayudan a la "economía intelectual", pero también a conformar un "método de descubrimiento" al relacionar "dos sistemas abstractos; uno de ellos ya conocido sirve para ayudarnos a adivinar la forma del otro aún no conocido o, ambos formulados, se aclaran mutuamente". No hay "nada aquí que pueda sorprender al lógico más riguroso"; se trata de una estrategia de acuerdo con "la comprensión conducida lógicamente de nociones abstractas y juicios generales". No obstante, para Duhem las analogías en la ciencia son heurísticas y, una vez formulada una teoría, ya no son esenciales.[35]

La semejanza estructural también ha jugado un papel relevante en el ámbito puramente matemático. Como lo ilustra Hofstadter, el descubrimiento

2005, núm. 1, p. 3.

33. Bailer-Jones, *op. cit.,* p. 2.

34. Estas leyes regulan –o quizá podría decirse que representan– el comportamiento de dos de las fuerzas fundamentales de la naturaleza mediante ecuaciones matemáticas similares. La ley de la gravitación universal fungió en su momento como dominio base al que remitió la investigación en materia de electrostática; establece que la fuerza de atracción entre dos masas es directamente proporcional a su producto e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia entre ellas. A pesar de la semejanza en las expresiones de ambas leyes, existen dos diferencias notables. Por una parte, al menos en el siglo XVIII en que fue formulada la Ley de Coulomb, no se tenía noticia de la existencia de masas de diferente signo como sucede en el caso de las cargas eléctricas, mientras que la fuerza entre las masas siempre es atractiva. Por otra parte, los órdenes de magnitud de la fuerza de gravedad y de la fuerza eléctrica son completamente diferentes (Hofstadter y Sander, *op. cit.*).

35. Bailer-Jones, *op. cit.,* p. 2.

de la solución de la ecuación cúbica fue motivo de inspiración para los matemáticos europeos que decidieron buscar soluciones a las ecuaciones con grados superiores a 3. De hecho, Gerolamo Cardano –quien fue clave en la solución de la ecuación de tercer grado–, ayudado por Lodovico Ferrari, resolvió la ecuación cuártica (la ecuación de cuarto grado). A pesar de que no había interpretación geométrica para una expresión como x^4, la analogía puramente formal entre la ecuación $ax^3 + bx^2 + cx + d = 0$ y su prima más larga $ax^4 + bx^3 + cx^2 + dx + e = 0$ resultó demasiado atractiva para Cardano como para no enfrentar el nuevo desafío. Finalmente, Cardano y Ferrari, a través de métodos análogos a los que habían utilizado para la ecuación cúbica, llegaron a la solución.[36]

En los ejemplos recién señalados se destaca la similaridad –en estos casos, estructural– como apoyo heurístico en la invención y en el descubrimiento. Willard Quine hizo notar la importancia de percibir similaridades por su utilidad fundamental para el aprendizaje, el conocimiento y el pensamiento, en tanto nos permiten ordenar las cosas según ciertos tipos para que puedan resultarnos significativas. Además, lo que razonablemente puede esperarse depende de la similitud de las circunstancias (actuales y pasadas), pues una tendencia común es pensar que causas similares tendrán efectos similares. Por lo tanto, la similaridad suele ser clave a la hora de intentar predicciones razonables.[37] En general, es un ingrediente sustancial de la analogía, como lo es la diferencia, e, independientemente de eso, es crucial en la generación de conocimiento. Para entender la conexión entre la similaridad y el conocimiento hay que dar cuenta de lo que hace que nuestros problemas, memorias, situaciones, objetos y palabras, nos resulten similares entre sí.

144

Aunque la similaridad resulta un elemento necesario en la adquisición de conocimiento, ha habido señalamientos en cuanto a su insuficiencia para tal efecto. En apoyo a esta idea se han contrastado las nociones de similaridad y categorización. Por otra parte, algunos autores han argumentado, frente a las similitudes, que suelen ser más útiles teorías, reglas o estrategias para la adquisición del conocimiento. Goldstone y Yun Son ilustran el recurso de la categorización con el siguiente ejemplo. Considérese a un hombre que salta a una piscina con ropa puesta, quien podría clasificarse como borracho si disponemos de una teoría del comportamiento y la embriaguez que explica la acción. Esta clasificación es generada no porque existan coincidencias o similitudes entre la categoría de borracho y las de la persona, sino por el hecho de que nuestra categoría proporciona una teoría que explica el comportamiento.

Hofstadter expone una perspectiva de la categorización que impactaría más en la generación del conocimiento que la similaridad. La categoría permite recopilar muchos fenómenos no en función de sus semejanzas; más allá de eso, permite comprender objetos, situaciones y experiencias con base en perspectivas y cualidades no perceptibles a simple vista: así como una entidad perteneciente a la categoría de persona poseerá ciertas propiedades y

36. Hofstadter y Sander, *op. cit.*, p. 445.
37. Ketih Holyoak y Robert Morrison, eds., *The Cambridge handbook of thinking and reasoning*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005, p. 29.

eventualidades como tener estómago y sentido del humor, una entidad perteneciente a la categoría de taza sugerirá posibilidades previsibles (el vaso que el perro acaba de tirar con la cola se romperá). Entonces, la categorización permite obtener ciertas conclusiones y prever la evolución probable de una determinada situación y, tan espontánea como la semejanza, la categorización es una operación indispensable para nuestra supervivencia y para nuestra cognición.[38]

La puesta en paralelo de la percepción de semejanzas y el establecimiento de categorizaciones nos lleva a considerar la cognición como resultante de categorizaciones basadas en un flujo de analogías, así como de analogías con base en categorizaciones, como en el caso de la analogía de proporcionalidad. En efecto, la conexión analógica de situaciones, eventos, objetos y experiencias con otros –aunque en muchas ocasiones de manera no consciente–, nos permite construir representaciones mentales que inducen pensamientos en diversos grados de complejidad y sentimientos más o menos corrientes o sutiles.

En resumen, "no se puede formar ningún pensamiento que no esté informado por el pasado; o, más precisamente, pensamos sólo gracias a analogías que vinculan nuestro presente con nuestro pasado".[39] Este proceso de categorización puede entenderse, tal vez, de una manera gráfica, como la teselación con rombos de Roger Penrose (*Vid*. Fig. 2). Si bien la categoría fundamental es la figura de rombo, pueden percibirse conjuntos de rombos dentro de figuras muy cercanas a circunferencias o a formas pentagonales e, incluso, figuras tridimensionales. Las figuras se visualizan como representaciones de categorías cuyas fronteras pertenecen también a otro tipo de configuración y, de este modo, las entidades limitadas en una figura determinada también se visualizan como pertenecientes a otras. Esta situación de indefinición en cuanto a pertenencia a una cierta categoría o a otra ilustra asimismo la noción de vaguedad, la cual es una nota característica de la analogía (Cfr. *infra* "Abducción y analogía").

145

El carácter de la categorización es tentativo, provisional y no tajante. Sin embargo, el uso cotidiano –señala Hofstadter– pareciera expresar que nuestras categorías más familiares tienen límites precisos y nítidos. Entonces, si una categoría tiene miembros marginales (recuérdese la teselación), suelen ser descalificados pues se enfatiza la radicalidad de la categoría, como si la naturaleza en realidad se cortara según las articulaciones fronterizas marcadas por las categorías que conocemos. Una idea más cercana a la realidad es que la pertenencia de una entidad a una categoría dada suele presentarse en tonos claroscuros, y no en contrastes radicales de blanco y negro.[40] En este mismo tenor, la analogía de proporcionalidad relaciona entidades según un esquema que, en apariencia, es rígido. Tal situación puede observarse en el caso de la búsqueda de soluciones a un problema dado con base en una solución conocida a un problema ya tratado: *tal_como(solución(B,x),solución(D,C))*.

38. Hofstadter y Sander, *op. cit*., p. 15.
39. *Ibidem*, p. 20.
40. *Ibidem*, p. 14.

Además de que la respuesta buscada *x* no es única, la propuesta de situación analógica no es necesariamente unívoca, si bien una similaridad estructural subyacente puede enmarcar o delimitar la gama de posibles esquemas analógicos. Como señala Bailer-Jones, "una identidad de estructura no requiere una analogía 'material', es decir, no se requiere que los individuos de los dominios compartan atributos",[41] una situación analógica completa exige que sus elementos se vinculen materialmente, es decir, semánticamente. Además, en la consideración material de la analogía respecto a los atributos de los que pudiera decirse que son compartidos entre las entidades de dos dominios, hay que considerar que no necesariamente existe una identidad de atributos, sino más bien, ciertas semejanzas y diferencias.

La percepción de atributos tiene implicaciones importantes para comprender el papel de la analogía en la categorización. En primera instancia, la similaridad puede considerarse un factor generador de la categorización: las cosas pertenecen a la misma categoría porque son similares. Sin embargo, esto puede darse recíprocamente en tanto el aprendizaje de atributos puede crear nuevas características que perfilan otras categorías. Así, la similitud (en el sentido de superposición de características) es subproducto, no causa, de la categorización. Este mismo efecto se consigue cuando la percepción y el aprendizaje de diferencias en atributos comparables sugiere diversas categorizaciones. Si estamos de acuerdo con Hofstadter de que el sentido de los procesos de analogía y de categorización se ubican en la base de la cognición, tales procesos no son un mismo proceso.

146

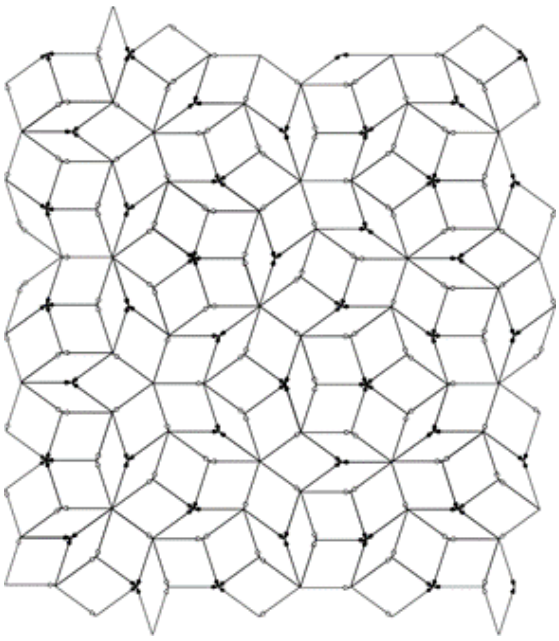


Fig. 2. "Teselación no periódica de Penrose", tomada de https://images.app.goo.gl/HwqvD7cDwMa6aEKMA.

41. Bailer-Jones, *op. cit.*, p. 110.

Estructura del razonamiento por analogía

La noción de inferencia puede concebirse en un primer momento en un sentido amplio y no, como se usa en el campo de la inteligencia artificial, como deducción lógica formal y proceso algorítmico que realizan ciertos "motores de inferencia". En el marco de la espontaneidad cognitiva de la vida cotidiana, se realiza una inferencia cuando se genera o se acerca a la atención algún elemento mental que resulta nuevo en la situación que se experimenta; cuando algún aspecto de un concepto actualmente activo se trae de la latencia al foco de atención sobre una base lógica.

La inferencia surge a partir de una evaluación mental entre distintas ideas que al ser relacionadas inducen una posible implicación. No se trata necesariamente de una inferencia silogística ni deductiva en general, más bien de un sentido amplio de inferencias sustentadas en situaciones circunstanciales que no siguen un patrón estricto y que, en general, son falibles y probables, pero no exactas, como las inferencias de tipo abductivo en las que se infiere una explicación a un hecho o fenómeno dado por considerarla más plausible o probable.

En efecto, desde el siglo XIX, Charles Peirce consideraba la abducción como la lógica del "razonamiento sintético", un método para la generación de nuevas ideas, como la lógica aventurera que nos brinda hipótesis plausibles como el resultado de inferencias lógicas. El razonamiento abductivo es engendrado por un cierto fenómeno sorpresivo. Ahora bien, como señala Atocha Aliseda, lo sorpresivo que pueda resultar algún fenómeno o hecho observable es relativo a una cierta teoría sobre la cual se da lo plausible, lo que se puede esperar: las expectativas. En todo caso, un hecho que nos parezca sorpresivo es un hecho que reclama una explicación que no aporta la base de conocimiento actual. O bien, puede resultar que la teoría explique, en cambio, la negación del hecho observado. En el primer caso estamos ante una novedad y, en el segundo, ante una anomalía. Un hecho novedoso no es explicable mediante la base de conocimiento existente, aunque su negación es consistente con tal base de conocimiento. Un hecho anómalo no es explicable sobre la base de conocimiento, pero su negación sí.[42]

147

El uso de la abducción es común en diversos ámbitos de la investigación ya que posee una cierta estructura, a modo de esquema general, que responde a una variedad de situaciones donde se busca una explicación. Se trata de un razonamiento no inductivo, ya que, como señala Mauricio Beuchot, en Peirce "la esencia de una inducción es que infiere de un conjunto de hechos otro conjunto de hechos similares, mientras que la hipótesis infiere de hechos de una clase hechos de otra".[43] Peirce se refiere a la hipótesis con el término *abducción* o *retroducción*. Es el razonamiento hacia la hipótesis, es decir, el que parte desde los hechos hacia la hipótesis que los explica. En este sentido, a diferencia de la deducción y de la inducción, la abducción es un razonamien-

42. Atocha Aliseda, *Abductive reasoning: Logical investigations into discovery and explanation*, Dordrecht, Springer, 2006, p. 47.
43. Mauricio Beuchot, "Abducción y analogía", en *Analogía Filosófica*, 1998, núm. 1, pp. 57-69.

to que introduce ideas nuevas: una inferencia que induce un conocimiento ampliativo, además de explicativo. Si bien la inducción no posee la estructura estricta que da a la deducción su carácter de necesidad, tiene una forma lógica que permite obtener conclusiones hipotéticas, tentativas y probables.

Existen entonces tres formas lógicas de inferencia: deductiva, inductiva y abductiva. Esta tipificación se basa en la estructura silogística según los escolásticos: la deducción induce la conclusión; la inducción, la premisa mayor; y la abducción (o hipótesis), la premisa menor, combinando, en cada caso, los dos elementos faltantes.

Esquema deductivo	
Regla general: "Todos los frijoles del empaque X son negros".	Premisa mayor
Caso: "Estos frijoles provienen del empaque X".	Premisa menor
Resultado: "Estos frijoles son negros"	Conclusión
Esquema inductivo	
Caso: "Estos frijoles provienen del empaque X".	Premisa menor
Resultado: "Estos frijoles son negros"	Conclusión
Regla general: "Todos los frijoles del empaque X son negros".	Premisa mayor
Esquema abductivo	
Resultado: "Estos frijoles son negros"	Conclusión
Regla general: "Todos los frijoles del empaque X son negros".	Premisa mayor
Caso: "Estos frijoles provienen del empaque X".	Premisa menor

148

Abducción y analogía

El razonamiento hipotético –que busca una explicación a partir de un hecho observado y se muestra como una conjetura o conclusión parcial o meramente probable– suele darse espontáneamente con ocasión de diversas circunstancias cotidianas. Como lo hace notar Beuchot, Peirce observó que la formulación de hipótesis conlleva la consideración de atributos o características de cosas, además de clases de cosas o de las cosas mismas, "y por ello le parece esencial encontrar entre ellas lo común, y es consciente de que a veces no se llega a lo común unívoco, sino a lo común analógico. La analogía está, pues, muy vinculada con la abducción, a tal punto que le sirve de base o fundamento".[44]

La analogía como fundamento de la abducción (Aristóteles la llamaba *apagogé*)[45] puede mostrarse en la generación de una hipótesis. En este proceso se da una transferencia de información con base en ciertas semejanzas. Según Peirce, la información que se transfiere es tomada de un determinado ámbito de atribución (objeto, características de objeto) que posee, o del que se predican atributos o propiedades ya conocidos, a otro ámbito de atribución que comparte tales características conocidas. "La hipótesis es un argumento 'que procede por la asunción de que una característica que se sabe que necesariamente envuelve cierto número de otras [características] puede ser pre-

44. *Id.*

45. Aristóteles trata sobre el razonamiento abductivo en sus *Primeros Analíticos* (II, 25), que explica como silogismos cuyas premisas brindan sólo cierto grado de probabilidad a la conclusión.

dicada probablemente de cualquier objeto que tiene todas las características que se sabe que esta característica envuelve'".[46] Y, a la vez, la hipótesis –la abducción– infiere de hechos o características de una cierta clase de hechos o de otra clase. De este modo, la abducción maneja semejanzas y, a la vez, diferencias. Como se observa en el ejemplo de esquema abductivo anotado más arriba, tanto los frijoles blancos como los del empaque X son frijoles; sin embargo, son de clases distintas en tanto se predican de ellos distintos atributos.

Otro enfoque para visualizar la vinculación de la analogía con la abducción es a partir de sus diferencias con la inducción. Mientras la segunda se concentra sobre todo en cosas o entidades, la abducción se fija en las características de las cosas. Y mientras las cosas son contables, las características son más bien estimables. Esta estimación es asunto de grado, es decir, de proporcionalidad. La analogía es proporcionalidad. Analogía en cuanto a semejanzas y, a la vez, en cuanto a margen de diferencias. Peirce muestra esta proporcionalidad mediante un esquema del razonamiento hipotético:

> *M* tiene, por ejemplo, las marcas varias *P'*, *P''*, *P'''*, etc.,
> *S* tiene la proporción *r* de las marcas *P'*, *P''*, *P'''*, etc.,
> De ahí que, probable y aproximadamente, *S* tiene una semejanza *r* con *M*.[47]

Tanto la inducción como la abducción involucran analogías en la medida en que sus inferencias no están implícitas en sus premisas, esto es, en cuanto su carácter ampliativo se manifiesta derivando sus conclusiones a partir de muestras representativas mediante un manejo de semejanzas y diferencias. En la hipótesis se amplía el alcance de la semejanza entre individuos. En la inducción se amplía el conjunto de individuos semejantes. La hipótesis conjetura, la inducción generaliza.[48] Además, en la abducción se induce una explicación sustentada en analogías, es decir, en proporciones o estimaciones, mas no determinaciones. Peirce expresa los sentidos en que puede entenderse esta estimación, implícita en el razonamiento hipotético: "La hipótesis se da donde encontramos algunas circunstancias muy curiosas que se explicarían por la suposición de que se trataba de una determinada regla general y, luego, se adopta esa suposición. O, donde encontramos que en ciertos aspectos dos objetos tienen un gran parecido, e inferimos que se parecen mucho entre sí en otros aspectos" (CP 2.624, 1931).[49] Esta falta de determinación es la vaguedad que caracteriza la analogía que se ubica en alguna zona entre la semejanza y la diferencia.

149

Beuchot señala que para Peirce las notas características de la indeterminación real son la vaguedad y la generalidad. La primera es reductible, mientras que la segunda no. La vaguedad se manifiesta en dos ámbitos: el lenguaje y lo real objetivo. En el primer caso se trata de un aspecto pragmático

46. Beuchot, *op. cit.*
47. *Id.*
48. Génova, Gonzalo, "Los tres modos de inferencia", en *Anuario Filosófico*, 1996, núm. 56, pp. 1249-1264.
49. Charles Sanders Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss, Cambridge, Harvard University Press, 1931-1958. // En adelante se consignará la sigla CP, seguido del número de volumen, parágrafo y año al que corresponde el texto que se cita.

del lenguaje que depende del contexto de comunicación y, por ello, requiere interpretación. Por otra parte, la vaguedad es una nota característica de lo real. Entonces, al ubicarse entre la semejanza y la diferencia, la analogía se caracteriza por su vaguedad. De acuerdo con Beuchot, la analogía es uno de los conocimientos más básicos y subyace a los demás.

Siguiendo la línea del pensamiento abductivo con miras a identificar el proceso de analogía subyacente, Pierce compara la abducción con la inducción. La inducción permite generalizar a partir de una serie de eventos particulares para afirmar, digamos, que todas las *A* son *B*. Por su parte, la abducción es previa, pues permite percibir que las *A* tienen algo que ver con las *B*, es decir, que están conectadas. Esta conexión se percibe a través de semejanzas y diferencias, sobre las que se opera una abstracción por analogía. La abducción, para poder generalizar –conjeturando una explicación–, requiere de una abstracción.

Para Pierce, si bien la abducción es una inferencia lógica, en ella "opera un acto de tipo intuitivo",[50] que se da instintivamente.

> Me parece que la declaración más clara que podemos hacer de la situación lógica, la más libre de toda mezcla cuestionable, es decir que el hombre tiene una cierta intuición, no lo suficientemente fuerte como para ser más correcta que incorrecta, pero lo suficientemente fuerte como para no estar abrumadoramente más a menudo equivocado que correcto, en las Terceridades, los elementos generales, de la Naturaleza. Una intuición, la llamo, porque debe referirse a la misma clase general de operaciones a la que pertenecen los juicios perceptivos (CP 5.173, 1931).

150 150

En concordancia con él, Douglas Anderson afirma que la abducción parece ser un acto tanto de intuición como de inferencia.[51]

Como apunta Floyd Merrell, la terceridad en Pierce representa la probabilidad o la necesidad, dependiendo de las circunstancias que existen aquí-ahora, pues se refiere a lo que debiera ser. Se desenvuelve en el ámbito de lo legalmente posible actual (presente), así como en el futuro, como crisol de esperanzas, deseos y anticipación;[52] por ello, es el ámbito del juicio hipotético, de la abducción, de la abstracción intuitiva y analógica, "de las leyes, esencias o universales de las cosas de la naturaleza y de la sociedad; pero no una intuición inmediata y simple, sino compleja, integrada en una inferencia".[53] La abducción precisa de la analogía para universalizar, ya que ésta se da no en la univocidad ni en la equivocidad, sino en la vaguedad que da al juicio hipotético el carácter de provisionalidad y de conjetura a ser probada para corregirse, mejorarse o desecharse.

50. Beuchot, *op. cit.*
51. Douglas Anderson, "The evolution of Pierce's concept of abduction", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, primavera 1986, núm. 2, pp. 145-164.
52. Floyd Merrell, "Charles Peirce y sus signos", en *Signos en Rotación*, 2001, núm. 181.
53. Beuchot, *op. cit.*

Problemática de la modelación de la inferencia analógica. Modelación computacional simbólica del razonamiento analógico

De acuerdo con Jerry Fodor y Zenon Pylyshyn, el pensamiento es sensible a la estructura. El razonamiento y los procesos de solución de problemas dependen de la capacidad para codificar y manipular conocimientos relacionados entre sí, junto con estructuras complejas generadas por recombinaciones de elementos primarios. Además, el conocimiento previo es fundamental para la generación de nuevos conocimientos sobre la base de la semejanza (si bien no identidad): "Las personas aplican conocimientos antiguos a situaciones nuevas que son similares, pero de ningún modo idénticas, de alguna manera reconocen y explotan coincidencias parciales útiles".[54] El uso de conocimientos previos requiere flexibilidad, además de la sensibilidad a la estructura. Estos elementos –afirman– son claras manifestaciones del uso de analogías.

Como lo establecen Gentner y Kenneth Forbus, el modelado del proceso de analogía, dentro del paradigma simbólico, se compone de varios subprocesos, entre los cuales son fundamentales los siguientes:

1. Recuperación: dado un dominio, se identifica uno analógico y se recupera a través de la memoria a largo plazo.
2. Mapeo: dados los dos dominios mencionados, se establece una lista de posibles correspondencias entre ellos.
3. Abstracción (o generalización): se esquematiza el resultado de esta correspondencia para que el sistema pueda utilizarla como una similitud estructural que luego pueda aplicarse a otros dominios.
4. Re-representación: mejorar el mapeo modificando la coincidencia parcial.[55]

151

En ocasiones, la primera fase del proceso de modelación es referida como la fase de acceso, a través de la cual el modelo proporciona una serie de correspondencias analógicas potenciales, así como otras fuentes de inferencias analógicas. Esta recuperación no se basa en correspondencias semánticas, sino en un nivel más superficial; de hecho, según Gentner y Forbus, la recuperación de una situación base, a partir de la cual puede llevarse a cabo una asociación semántica posterior, se basa en similitudes literales como, por ejemplo, "la leche es como el agua".[56] Así, indica Gentner,

> los primeros pasos en el pensamiento analógico son el acceso y el mapeo. El acceso es el proceso de recuperación de una fuente análoga familiar (o esquema o regla) de la memoria dado un nuevo problema de destino como una señal. El mapeo es el proceso de descubrir qué elementos en el objetivo corresponden a cuáles en la fuente. Por

54. Jerry A. Fodor y Zenon W. Pylyshyn, "Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis", en *Cognition*, marzo 1988, núm. 1-2, pp. 3-71.
55. Dedre Gentner y Kenneth D. Forbus, "Computational models of analogy", en *Cognitive Science,* 2011, núm. 3, p. 267.
56. *Vid. ibidem, p. 271.*

> ejemplo, en la analogía entre el átomo y el sistema solar, el sol se asigna al núcleo del átomo en lugar de a los electrones.[57]

En esta fase se manifiesta el papel fundamental de guía que representa la similitud estructural entre dominios, la cual, como se apreciará en los gráficos que siguen, es la detonante de posibles analogías a nivel semántico.

En el mapeo, un modelo computacional simbólico intenta establecer varios vínculos entre dos situaciones mediante la identificación de algunas características comunes. Luego, el modelo genera un mapeo entre pares (*x,y*) de características, donde el primer término pertenece a la primera situación (dominio), mientras que el segundo término pertenece a la segunda situación. Debido a estos enlaces, puede establecerse una lista de *n* correspondencias dadas $\{(x_1,y_1), (x_2,y_2), \ldots, (x_n,y_n)\}$.. Como se observa, ninguno de los pares contiene elementos repetidos. Cada elemento situacional de un par corresponde a un elemento de la otra situación; por tanto, se trata de una relación de 1 a 1.

El mapeo estructural, especialmente, exige una distinción clara entre objetos y propiedades o atributos, por un lado, y relaciones, por el otro. Más formalmente, *Rojo* (*x*) representa una atribución a un objeto *x*; mientras que Buscar (*x,y*), una relación. Es posible inferir que las relaciones válidas en un dominio dado también son válidas en el otro: R $(s_i,s_j) \rightarrow$ R (t_i,t_j), a través del mapeo estructural. Como afirman Gentner y Forbus, esta inferencia se llama *conectividad paralela.* Con respecto a los atributos, dada una atribución *A (b)* en el dominio de origen, no se sigue necesariamente una atribución *A (o)* en el dominio de destino.[58]

152

152

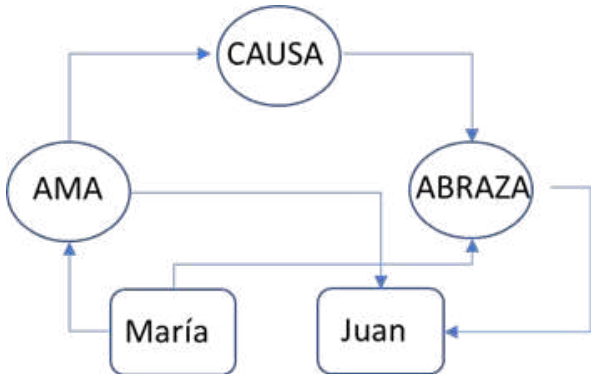
En relación con la manera como se lleva a cabo psicológicamente el mapeo estructural, Gentner y Arthur Markman comentan que implica un manejo conceptual de las relaciones, es decir, la relación entre ambos dominios no es una asociación por similitud en términos de paralelismo puramente gráfico.[59] Las siguientes oraciones ilustran esta idea: a) Mary abraza a John porque lo ama; b) Julio besa a su hijo porque ella lo ama; c) Bob prepara carbón antes de asar la carne. Según la sintaxis lógica de primer orden, las proposiciones pueden expresarse como sigue:

a) CAUSAR (AMAR (María, Juan), ABRAZAR (María, Juan));
b) CAUSAR (AMAR (Julia, niño), BESAR (Julia, niño));
c) ANTES_DE (PREPARAR (Fernando, carne), ASAR (Fernando, carne)).

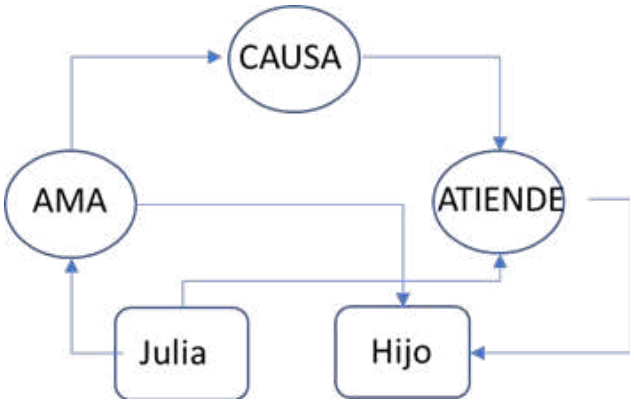
57. Dedre Gentner, "Structure-Mapping: A Theoretical Framework for Analogy", en *Cognitive Science*, abril de 1983, núm. 2, p. 159.
58. Gentner y Kenneth D. Forbus, *op. cit*.
59. Gentner y Markman, "Defining structural similarity".

Una representación gráfica de estas proposiciones sería la siguiente:

a)



b)



c)

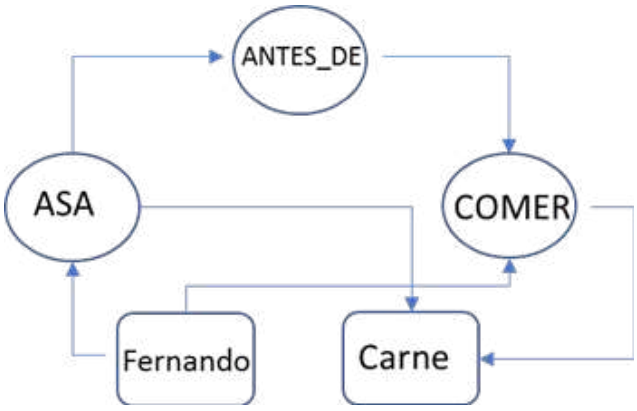


Fig. 3. "Sistemas relacionales gráficamente idénticos con términos no idénticos", basada en Fodor y Pylyshyn, *op. cit.*, p. 23.

Como se advierte en estas representaciones, todas las proposiciones tienen una estructura relacional común. Sin embargo, mientras que a) y b) son análogos, a) y c) no lo son, ya que sólo existe un paralelismo gráfico entre ellos; lo mismo sucede entre b) y c). Según Gentner y Forbus, la relación analógica entre a) y c) implica una similitud conceptual, es decir, una correspondencia semántica, y no sólo gráfica.[60]

Existe una posición opuesta, compartida por Holyoak, Thagard y Hummel, que apunta a la existencia de similitud gráfica entre dos dominios dados como condición suficiente para establecer una analogía. Según esta postura, incluso cuando el proceso computacional para obtener una correspondencia analógica entre a) y c) es más complejo que el que tiene lugar entre a) y b), el proceso es básicamente el mismo.[61] En otras palabras, la correspondencia conceptual (mapeo) puede reducirse a una correspondencia de estructura gráfica.

No obstante, la similitud conceptual es necesaria en la búsqueda de mapeos analógicos entre dominios y, debido a ello, puede usarse sistemáticamente como una etapa previa, antes de la etapa de mapeo, para reducir el alcance de la búsqueda. Para realizarlo, se ha implementado un método para encontrar una paridad inicial entre elementos (objetos) y predicados mediante la comparación de ambos dominios independientemente de sus estructuras relacionales. Entonces, sólo los elementos y atributos encontrados se introducen en la fase de mapeo.

A pesar del problema técnico sobre la complejidad computacional, hay investigaciones[62] que muestran que la semejanza estructural es un factor indispensable en el proceso analógico y que, por el contrario, los procesos basados en la semejanza meramente gráfica pura no conducen a una analogía adecuada. La similitud semántica basada en relaciones es más relevante para el proceso analógico que las basadas simplemente en relaciones espaciales entre objetos. La simulación del proceso mediante el cual se establecen analogías entre dominios requiere considerar la similitud estructural conceptual, la similitud semántica de las relaciones.

154

Existe una variedad de modelos computacionales, simbólicos, conexionistas o híbridos. El modelo simbólico, que es el tradicional, parte de la consideración de que la mente y la computadora realizan el procesamiento de la información en función de símbolos discretos, así como en su manipulación secuencial. En ese sentido, la lógica de primer orden es fundamentalmente el marco formal para representar el procesamiento de la información.

Por otro lado, los modelos conexionistas, inspirados en un enfoque neurobiológico, procesan la información de manera paralela a través de un conjunto de unidades que simulan redes neuronales. En esta red de información, cada unidad mantiene una conexión con otras unidades, con diferentes grados de incidencia o fuerza, y a cuya magnitud se asigna una determinada medida o valor numérico. La actividad de toda la red neuronal, así como el nivel de ac-

60. Gentner y Kenneth D. Forbus, *op. cit.*
61. Gentner y Markman, "Defining structural similarity", p. 3.
62. *Ibidem*.

tivación de cada unidad, se detona continuamente por el conjunto de conexiones ponderadas entre las distintas unidades, de modo que todos los procesos se explican en términos de activación y conexión. Los modelos conexionistas consisten en cuatro factores: unidades, activaciones, conexiones y pesos de conexión. Por su parte, los modelos híbridos están integrados por subprocesos simbólicos y conexionistas.

El programa constructor de analogías *Connectionist Analogy Builder* (CAB) determina las correspondencias a través de cálculos iterativos que hacen coincidir elementos en un dominio con elementos que juegan roles compatibles en el otro dominio, al tiempo que imponen restricciones estructurales. Como establecen Gentner y Markman, existen tres restricciones clave en el proceso de comparación: similitud relacional; consistencia estructural; y sistematicidad.[63]

La similitud relacional alude a que una conjunción analógica de situaciones involucra relaciones comunes entre ellas, aunque no necesariamente objetos comunes. La consistencia estructural significa, por una parte, la preservación de una correspondencia biunívoca entre las situaciones involucradas y, por otra, que la correspondencia entre predicados implica la correspondencia de los argumentos, esto es, P (a,b) ⟷ P′ (a′,b′). Por último, la sistematicidad se refiere a la existencia de sistemas de relaciones conectados como una característica preferible sobre conjuntos aislados de relaciones.

De hecho, el mapeo analógico implica correspondencia uno a uno y conectividad paralela. Los dominios análogos deben tener algunos elementos relacionales idénticos. La teoría del mapeo de estructuras (y su implementación en los modelos de mapeo estructural, sme) está comprometida con esta afirmación. La asignación uno a uno requiere que cada elemento en un dominio coincida como máximo con un elemento en el otro dominio. La conectividad paralela establece que, si dos predicados se colocan en correspondencia, entonces sus argumentos también deben colocarse en correspondencia; es decir, debe haber como enlaces entre los dos análogos.

155

155

Helmar Gust, Kai-Uwe Kühnberger y Ute Schmid aseveran que el hecho de que pueda establecerse una correspondencia de relaciones identificadas como similares por medio de la correspondencia no implica ningún tipo de semántica. Más bien parece ser una combinación meramente sintáctica. El modelo de mapeo estructural no proporciona un proceso para transferir productivamente conceptos de un dominio a otro. Por ejemplo, una versión de la metáfora del átomo como sistema solar en miniatura, como "los electrones son los planetas del átomo", puede emplearse para describir una situación en la que el oyente del enunciado no necesita realizar inferencias o transferencias productivas. Particularmente, el aprendizaje no parece jugar un papel. Esta conceptualización imposibilita modelar los aspectos creativos de las analogías y metáforas. Por otro lado, en la transferencia de nueva información de la fuente al objetivo, por ejemplo, no es posible establecer un nuevo concepto en el objetivo, aunque esto parece ser crucial para muchos tipos de analogías.[64]

63. *Ibidem*, p. 2.
64. Helmar Gust, Kai-Uwe Kühnberger, y Ute Schmid, *op. cit.*, p. 101.

Dificultades en la imitación computacional simbólica del razonamiento analógico

Tanto en la fase de mapeo como en la fase de recuperación, la noción de similaridad se destaca como un elemento común e indispensable. En este punto, los estudios de Husserl sobre la asociación pueden arrojar luz sobre los intentos computacionales para simular el proceso de analogía. De hecho, según Elmar Holenstein, cada asociación está basada en la semejanza.[65]

Por su parte, la simulación de procesos mentales humanos por medios computacionales ha tratado de apegarse a los resultados de la psicología empírica, particularmente en lo que se refiere a la analogía. Como se ha observado, la noción de similitud juega un papel fundamental al tratar de conceptualizar el proceso de analogía. Además, como se ha señalado, la analogía también implica la diferencia. Sobre estos componentes de la analogía, la teoría de la asociación de Husserl da algunas pautas sobre la simulación de un proceso tan espontáneo como natural, pero no obvio, del ser humano.

La búsqueda de similitud –o el encuentro con ella– es un fenómeno común tanto a la fase computacional de recuperación como a la de mapeo. Sin embargo, no hay que olvidar que en la operación psicológica de recuperación de situaciones que son similares a una situación dada, la actitud natural del sujeto es relajada, es decir, no de conciencia activa. En cambio, la actitud propiamente analógica tiene lugar en la fase de mapeo y en las de inferencias analógicas posteriores. Esta falta de conciencia en la actitud de búsqueda no es una actitud de pasividad total, más bien implica un tipo de tendencia por la cual la conciencia es consciente pasivamente. El flujo de una imagen a otra está motivado y se basa en la situación temática. El discurso se dirige a la búsqueda de otras situaciones similares que puedan funcionar como situaciones básicas y que, ya conocidas y familiares, puedan proyectarse estructuralmente en la situación temática (objetivo).

156
156

Acerca de este discurso pasivo y de la actitud del sujeto, la fenomenología genética revela varios elementos subyacentes que explican de manera descriptiva tanto esa actitud pasiva del sujeto en la recuperación de situaciones similares, como, principalmente, el proceso general de analogía.

Dado el interés en este trabajo de aquilatar los proyectos y modelos tecnológicos relacionados con el pensamiento por analogía, es muy importante salvaguardar el significado de los términos para no usarlos de manera confusa en sus respectivos campos, ya sean psicológicos, fenomenológicos o computacionales. En esta última parte, no nos referimos a las computadoras o máquinas en general como sujetos, ni siquiera como agentes "simbólicos" o "cognitivos". Sin embargo, debe reconocerse que el léxico psicológico se ha aplicado, con algún tipo de naturalidad, al campo tecnológico del modelado de funciones o facultades según los humanos, todo esto también debe considerarse al hablar de signos, símbolos o representaciones que sólo tienen sentido para los sujetos humanos.

65. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis Bei E. Husserl.* The Hague, M. Nijhoff, 1972, pp. 41 y ss.

Precisamente, la noción de significado se nos ofrece como una noción conceptualmente difícil. Al no contar con otro léxico que el que usamos todos los días, se vuelve tan complejo como relevante dar cuenta de la conciencia, tanto para la simulación de procesos mentales, como de los procesos mentales mismos. De una manera más estricta, el significado –o, más libremente, el sentido– permite a los sujetos lidiar con las nociones que usamos cuando hablamos de la simulación de procesos de conciencia. Las computadoras no tratan con significados ni con sentidos. Ni siquiera tratan con datos, porque los datos sólo son tales para los sujetos conscientes (o agentes cognitivos); así, diríamos que tampoco tratan con signos o símbolos ni con relaciones, esquemas, listas, tablas o gráficos. Todo esto únicamente tiene sentido para los sujetos conscientes. ¿Cómo manejamos los símbolos? No tenemos otra manera de tratar con ellos o de darles algún significado, sino en la medida en que puedan ser tratados por la conciencia; ni tenemos otra manera de referirnos a la conciencia sin mirar cómo trata con los símbolos.

Estudiar el significado es preguntar qué significa algo, para lo cual debemos aclarar qué se entiende por significado. Y, exactamente, volvemos a la primera cuestión. Intentando un enfoque operativo para responderla, la importancia tiene su génesis –aventuro esta hipótesis– en los procesos de asociación. Algo es significativo en tanto puede ubicarse en un determinado contexto de familiaridad. Para el ego, sólo lo que es familiar en el nivel más original de conciencia tiene sentido, más allá de las formas lógicas, gramaticales o figuras definidas y objetivas.

157

Buscar similitudes y diferencias implica hacer comparaciones. A la luz de la fenomenología genética, que investiga la constitución pasiva y activa de los contenidos de conciencia mediante procesos de asociación, llegamos a una actitud activa de comparación sólo cuando buscamos una igualdad al considerar cuál es común a varios contenidos. Hablando de procesos de simulación de analogía, la diferencia entre la recuperación y el mapeo radica en que en la primera hay una búsqueda intencional de similitud específicamente dirigida a encontrar casos que sirvan de base para el caso (objetivo) dado, mientras que el segundo está dirigido a una operación analógica basada en los casos potencialmente fructuosos encontrados en la fase anterior. Fenomenológicamente, esta etapa correspondería a la de una conciencia activa, es decir, la de un sujeto que es capaz de constituir un objeto debido a su posibilidad de ser tipificado. Y de acuerdo con su tipo, otros objetos similares y familiares pueden ser captados de antemano. Alternar entre generalidad indeterminada y particularidad determinable constituye la posibilidad de conocimiento basado en la familiaridad intrínseca a la similitud y diferencia. Éste es el esquema típico de analogía.

Ahora, la similitud, así como la identidad, es el producto de una síntesis de asociación. La afinidad o similitud puede ocurrir en diversos grados. Una similitud completa es igualdad o identidad. Donde no hay igualdad, el contraste y la diferencia existen junto con la afinidad. Pero la asociación no se entiende como algo que pueda obtenerse a través de una inducción objetiva, sino exclusivamente como el vínculo puramente inmanente que un

miembro de la relación (similitud o diferencia) señala a otro ("algo recuerda algo más").

En sus *Analysen zur Passiven Synthesis*, Husserl aporta una definición de la apercepción como "una conciencia que no es solamente conciencia de algo en sí mismo, sino que lo tiene al mismo tiempo consciente como motivante para otra cosa; es decir, una conciencia que no lo es meramente de algo y de algo más que no va incluido sino, más bien, una conciencia que apunta hacia eso otro como algo que le pertenece porque lo motiva".[66] Posteriormente describe la conciencia como una suerte de flujo que se constituye autopoiéticamente mediante síntesis de contenidos: "La teoría de la conciencia es una teoría de apercepciones, ya que la corriente de conciencia está en una génesis constante. Se trata de un proceso continuo de llegar a ser de contenidos de conciencia en que diferentes tipos de apercepciones surgen a partir de apercepciones primordiales o de intencionalidades aperceptivas primarias".[67] En resumen, "una teoría universal de la conciencia es también una teoría universal de las apercepciones, correlativa a una teoría de las categorías máximas de todo objeto posible y de sus modificaciones categoriales, una fenomenología constitutiva universal, precedida por una fenomenología universal de las estructuras y modalidades que abarcan todas las categorías de apercepciones. En fin, una teoría universal de la génesis".[68]

Como lo establece Holenstein, toda conciencia, al ser conciencia de algo que está más allá de sí misma, es aperceptiva.[69] En un sentido amplio, la apercepción denota también la transferencia de significado por virtud de similaridad. El énfasis en el sentido aperceptivo de la conciencia, el de la remisión que la conciencia tiene siempre hacia algo más allá de sus contenidos inmediatos, incluye procesos de configuración de la conciencia con base en vínculos de significación por homogeneidad. La asociación se da como génesis en tanto un miembro se caracteriza en términos del otro que se evoca y este otro en términos de lo que lo evoca. Así, la fase de recuperación se realizaría a través de la memoria a largo plazo.

158
158

Desde los ámbitos psicológico y fenomenológico parece existir un acuerdo sobre las dificultades para descubrir los procesos y las condiciones bajo las cuales los sujetos pueden extraer un caso (base) que sea similar a un caso dado (objetivo) de la memoria a largo plazo. La asociación siempre ocurre ocasionalmente, de modo que ciertos datos sensibles pueden despertar un pasado de acuerdo con cierta similitud entre ambos episodios, pero la selección pasiva del fenómeno primordial que conduce a la memoria es incierta. Puede haber dos o más casos pasados (base) similares al caso actual (objetivo) y, como Anthony Steinbock afirma, la conexión entre el presente y el pasado similar es impredecible. Aquí el punto es la inmanencia como base de la asociación por la cual algo es señalado o indicado por algo.[70]

66. Edmund Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis*, The Hague, Martinus Nijhof, 1966, p. 338.
67. *Ibidem*, p. 339.
68. *Ibidem*, pp. 339-340.
69. Holenstein, *op. cit.*, pp. 136-137.
70. Anthony J. Steinbock, ed., *Phenomenology in Japan*, Dordrecht, Springer, 1998, p. 51.

Como Husserl asevera, la teoría de la asociación concibe el fenómeno primordial como una unidad dual hilemórfica, sensorialmente material e intencionalmente formal, pero que no tiene ningún carácter dualista.[71] En este sentido, la materia sensorial es la conciencia sensible que explica características como el color, el sonido o la textura, mientras que, al mismo tiempo, motiva funcionalmente la aprehensión de la conciencia activa. De esta manera, la similitud superficial, y no la semejanza semántica, que domina en la primera fase (recuperación) del modelo computacional de analogía, se presentaría debido a cierto afecto primordial proveniente de los datos inmediatos de la conciencia como las características mencionadas. Además, la similitud superficial generaría el inicio de la fase de mapeo entre objetos y relaciones (de la misma manera que la motivación lo hace para la conciencia activa).

Modelación del razonamiento analógico dentro del paradigma conexionista

De acuerdo con el enfoque simbólico, un concepto estaría representado por una determinada unidad simbólica, una entidad discreta. En cambio, en el modelo conexionista, un concepto se representa como un proceso distribuido por medio de un conjunto de unidades de la red. Mientras que en el modelo simbólico la representación es completa y estática, en el conexionista es distribuida y dinámica. En el primero, cierto contenido representativo es reproducible o recuperable en cualquier momento, en el segundo dicho contenido requiere reconstrucción ya que no está ubicado, pero es una función compleja de los niveles de activación y el número de conexiones ponderadas (*Vid*. Fig. 4).

159
159

De hecho, un elemento fundamental del modelo simbólico es la suposición de que tanto la mente como la computadora de propósito universal operan sobre representaciones que consisten en varios códigos. En este sentido, las representaciones se construyen como se hace en los sistemas convencionales de lenguaje, en los cuales los símbolos lingüísticos están relacionados por una sintaxis compleja. Por otro lado, para la perspectiva conexionista, una entidad está representada por un cierto patrón o esquema de actividad distribuido en una pluralidad de unidades elementales y simples, los cuales son parte de la representación de una variedad de entidades. Así, se constituye una red semántica en la que todas las unidades de procesamiento integran una entidad significativa (concepto) y también son un miembro integral de otra entidad conceptual.

71. en Husserl, 1977, p. 192

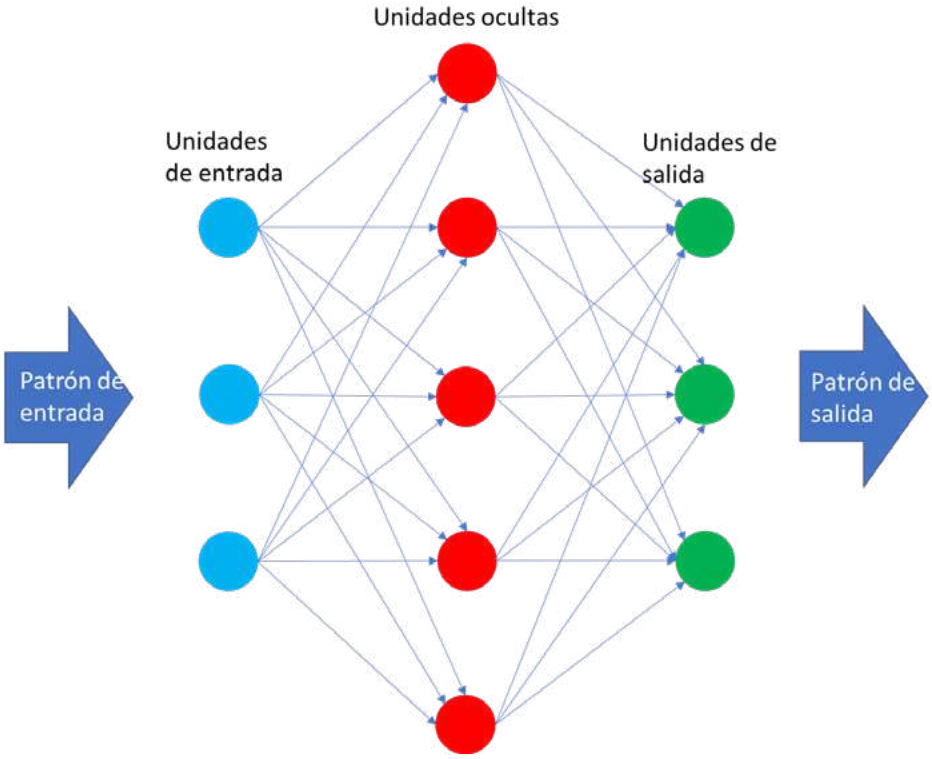


Fig. 4. "Modelo conexionista", elaboración propia.

160

En un modelo conexionista, la asignación de contenido semántico se lleva a cabo a través de nodos de red conectados causalmente entre sí. De esta manera, la representación de un cierto concepto corresponde a un cierto estado de activación de la red. Dicha activación es una función de los valores de las entradas y salidas de cada entidad (como las conexiones neuronales), así como de los valores internos de la entidad (como las activaciones neuronales). Además de las unidades de entrada y salida, puede haber otras unidades, llamadas *unidades ocultas*, que, aunque no participan directamente en la representación de entrada y salida, son esenciales en el cálculo general de la red.

Como lo indica Husserl, con respecto al modo de percepción visual, cuando un objeto se vuelve patente para nosotros en una comprensión perceptiva simple, la conciencia lleva a cabo "una explicación explícita de lo dado y construye una relación de las partes o elementos sobresalientes que deben unificarse de acuerdo con un esquema como 'esto es blanco'. Este proceso no requiere en lo más mínimo de una 'expresión', ni de una expresión en el sentido de un fonema, ni de nada parecido al significado de las palabras, que puede ocurrir aquí independientemente de cualquier fonema".[72] La significación surge inmediatamente de la patencia del objeto y no necesita ninguna entidad representativa. La conciencia capta por la percepción y hace explícitos los ele-

72. Husserl, 1977, p. 285.

mentos sobresalientes al tiempo que los unifica. En este sentido, la conciencia genera una entidad monotética.

El aprendizaje supervisado se basa en múltiples comparaciones, las cuales varían según el grado de complejidad. Las comparaciones perceptivas simples son probablemente las comparaciones más básicas. Para tales comparaciones, las correspondencias entre las dimensiones del estímulo en gran medida están predeterminadas. Por ejemplo, al comparar estímulos simples, el tamaño se compara con el tamaño. El tamaño de un estímulo no coincide con el color de otro estímulo. La base para alinear dos representaciones está predeterminada por la estructura dimensional de los estímulos.[73]

Gracias a la virtualidad del significado, es decir, el significado como algo que no requiere ninguna expresión, el paradigma conexionista parece coincidir con la virtualidad significativa de la representación o entidad significativa. La virtualidad de la representación conexionista reflejaría el dinamismo de la generación de significado a través de síntesis asociativas. Así, la significación potencial del objeto se adquiere a través de las relaciones con otros objetos, pero, sobre todo, es algo que se aprende. De ahí la importancia de que el diseño de modelos de aprendizaje integre el proceso asociativo como uno esencial, que es el proceso que infundiría el significado más original para los objetos computacionales. Por otro lado, la particularidad de la ubicación de las unidades de representación en el paradigma simbólico podría aparecer como un obstáculo para gestionar la virtualidad de la significación, aunque no para la monoteticidad de sus entidades. De hecho, el marco lógico del paradigma simbólico permite la monoteticidad. Por su parte, la representación dinámica en el paradigma conexionista permite la virtualidad de la significación.

161

161

Con respecto a la representación en el paradigma simbólico, desde el enfoque fenomenológico pueden evaluarse los problemas relacionados con el significado, implicados en el manejo de las relaciones lógico-formales, considerando la localizabilidad esencial para cada entidad conceptual. Las inferencias derivadas de las leyes de la lógica formal requieren significación, es decir, precisan de un manejo semántico, preservando la no independencia de los significados, tanto en el nivel original (afectivo) como en el expresivo. Se ha aludido anteriormente a este nivel expresivo con respecto al tema de la comunicación entre programas o modelos computacionales, además del cual, existe un nivel lógico puro. Este nivel lógico no corresponde al de la lógica formal, que se sitúa en el nivel expresivo y representativo. El nivel más bajo correspondería al de la significación originaria.[74]

73. Levi B. Larkey y Bradley C. Love, "CAB: Connectionist Analogy Builder", en *Cognitive Science*, 2003, núm. 5, p. 782.

74. Dentro del marco de la lógica trascendental de Husserl, en el nivel de la lógica formal hay un nivel más primario y, de acuerdo con lo que se ha discutido aquí, correspondería a un nivel lógico-afectivo anterior, esencialmente, al nivel "idealizado" que implica lógica formal (*vid*. *E. Husserl, Lógica formal y trascendental,* traducción de Luis Villoro, México, UNAM, 1962).

Conclusiones

La similitud es una asociación dada por grados. Su formalización y medición, como lo indican Tadrat, Boonjing y Pattaraintakorn, no parece responder a la naturaleza de esta asociación, ya que dicha medida es estadística, es decir, el resultado del número de relaciones entre objetos y atributos.[75]

A partir del estudio de las síntesis pasivas y activas de la fenomenología de Husserl, es posible establecer una analogía entre asociaciones por similitud, contraste, uniformidad y contigüidad, así como afectos y prominencias; y operaciones de compilación de computadoras. Un compilador, cuando realiza la tarea de traducir un programa determinado en un idioma determinado (a nivel de usuario) a otro idioma (lenguaje de máquina), requiere dos esferas de acción: la primera corresponde a la interacción del usuario con la computadora (*Front End*); la segunda, a la serie de instrucciones que, traducidas al lenguaje de máquina, le permite ejecutarlas (*Back End*). También puede existir una fase de traducción a un código intermedio entre el código fuente del usuario y el código de la máquina.

La analogía referida, entre la esfera pasiva que correspondería al *Back End* y la esfera activa que correspondería al *Front End,* podría construirse hipotéticamente con base en las operaciones fundamentales pasivas y activas de la conciencia, por un lado, y en las operaciones básicas de una máquina de Turing (cambiar un símbolo por otro, borrar un símbolo, verificar una condición y moverse unitariamente a izquierda o a derecha),[76] por el otro.

162

De acuerdo con los modelos simbólicos del proceso de analogía, la operabilidad de la analogía de proporcionalidad se genera fundamentalmente en la fase posterior a la de recuperación, la fase de mapeo. En esto, las correspondencias se originan entre las estructuras de dominio o entre las propiedades de los objetos, en función de lo que se obtuvo en la fase anterior. Aquí, el énfasis se encuentra en la eficiencia algorítmica o el proceso general correspondiente, para resolver una cierta proporcionalidad analógica.

Por su parte, la analogía predictiva requeriría la transferencia de información del dominio base al dominio objetivo, para explicarlo al especificar similitudes con el dominio dado (fuente). Como referencias tenemos expresiones metafóricas en lenguaje natural, así como conceptualizaciones de correlaciones físicas entre diferentes dominios, como la analogía de Rutherford con el sistema solar y el ejemplo del flujo de calor en analogía con el flujo eléctrico. Sin embargo, la cantidad de información proporcionada por el aparato teórico de la ciencia de la física excede las nociones básicas que están disponibles para un enfoque menos riguroso como el utilizado para modelar una declaración metafórica como **"**los electrones son planetas del núcleo**"**.[77]

75. Jirapond Tadrat, Veera Boonjing y Puntip Pattaraintakorn, "A new similarity measure in formal concept analysis for case-based reasoning", en *Expert Systems with Applications*, enero 2012, núm. 1, pp. 967-972.
76. David Harel y Yishai A. Feldman, *Algorithmics: The Spirit of Computing*, 3a ed. Harlow, Pearson Education Limited, 2004, p. 242.
77. Gust, Kühnberger y Schmid, *op. cit*., p. 100.

La explicación causal se incorpora de antemano en el modelado: *revolves_around* (planeta-i, sol) como análogo a *revolves_around* (electrón-i, núcleo). La relación establecida guía el mapeo de transferencia de manera decisiva (*Vid.* Fig. 1); por lo tanto, la metáfora "los electrones son los planetas del átomo" puede emplearse para describir una situación en la que el oyente de la declaración no necesita hacer inferencias o transferencias productivas. En particular, el aprendizaje parece no jugar ningún papel. Esta conceptualización no nos permite modelar los aspectos creativos de analogías y metáforas. Por otro lado, en la transferencia de nueva información de la fuente al objetivo, por ejemplo, no es posible establecer un nuevo concepto en el objetivo, aunque esto parece ser crucial para muchos tipos de analogías.[78]

Con respecto al proceso analógico involucrado en modelos de aprendizaje no supervisados, la iteración constante sobre una gran cantidad de datos pone en marcha un mecanismo de comparación que es eficiente en términos estadísticos. Este tipo de procedimientos busca agrupar datos de acuerdo con características o patrones similares, los cuales suelen ser difíciles de distinguir para una percepción humana inmediata, por lo que es común llamarlos *características ocultas*.

Este proceso de búsqueda e identificación de patrones sugiere un paralelismo con las síntesis pasivas y activas de Husserl. Si nos centramos en la técnica de agrupamiento del aprendizaje no supervisado, debemos considerar que se basa esencialmente en la noción de cercanía. ¿Qué tan cerca están dos objetos? Esta cercanía puede referirse al espacio físico, a la similitud entre vectores binarios, entre palabras y similares. ¿Qué significa, entonces, *cercanía?* Varios mecanismos de agrupamiento se basan en la distancia y dimensión para dar cuenta de ella. Una manera de lidiar con la cercanía en estos términos es con el manejo de puntos en un plano, mediante, por ejemplo, una agrupación en torno a un determinado centro (*k-means clustering*) para representar cuán similares son ciertas propiedades entre ellos.

163

A partir de la teoría husserliana del todo y las partes, la noción de cierre, como la parte más pequeña donde un objeto puede existir independientemente, converge con la proyección heurística de teorías (HDTP) para modelar el proceso de analogía. Este modelo considera la noción de antinstancia, la cual permite encontrar un término que generalice otros términos, de manera que sirva como el término general más pequeño posible. Esta antinstancia puede considerarse como una descripción estructural mínima de ciertos objetos porque, intuitivamente, es tan informativo como sea necesario (completo) y no más informativo de lo necesario (minimidad y especificidad).[79]

Basados en la teoría de Husserl sobre la síntesis activa, y con relación al modelado del proceso de analogía, puede considerarse como un principio fundamental que cualquier síntesis activa presupone esencialmente una base de pasividad, así como una formación de objeto que se constituye de antemano en él. En este sentido, se propone la tesis de que la formación de cualquier

78. *Ibidem*, p. 101.
79. *Ibidem*, p. 103.

objeto es un proceso analógico cuya base es la noción de comparación configurada pasivamente de acuerdo con las asociaciones de contraste, similitud, contigüidad y síntesis de uniformidad (igualdad). Esto, por supuesto, sin considerar que, desde la lógica trascendental husserliana, en la esfera propiamente activa, se concibe que la constitución de cualquier objeto, como objeto de conciencia, implica intencionalidad.

El marco lógico del paradigma simbólico permite la monoteticidad; en una variable, un conjunto de atributos de un objeto está constituido de tal manera que se define de una manera única y estática, de modo que puede almacenarse y recuperarse en cualquier momento. Por otro lado, la representación dinámica en el paradigma conexionista posibilita la virtualidad del significado, esto es, asimila la dinámica del significado como dependiente de la asociación entre objetos en función de varias variables que ejemplifican diversas propiedades y atributos. Por su naturaleza fugaz, el significado no puede recuperarse en otro momento que no sea su corta existencia. La dificultad que surge aquí es cómo habilitar el almacenamiento de significado en un sistema automatizado que permita el aprendizaje.

En términos de aprendizaje no supervisado, el agente de machine learning no necesita que se le informe cuál es el objetivo, ya que éste es puramente lógico. El problema es identificar la estructura de los datos subyacentes. Encontrar una estructura es encontrar patrones o características relevantes (prominentes, fenomenológicamente), y este trabajo se realiza debido al proceso de analogía. Para esta tarea, el enfoque fenomenológico nos permite distinguir, como atributos esenciales para identificar patrones, categorías lógicas como propiedad, calidad relativa, estado de cosas, relación, identidad, igualdad, conjunto (colección), número, todo y parte, género y especie, etcétera.

164

A partir de la teoría fenomenológica de la asociación, se vislumbran de manera general los elementos básicos de la analogía, así como su modelación a través de enfoques simbólicos y conexionistas. Se ha estimado la importancia de la representación como un problema común para todas las tareas cognitivas, tanto en las mentes como en las máquinas, de lo que se advierte cuán complejo sería contar con un manejo computacional completo de los elementos de analogía.

Bibliografía

ANDERSON, Douglas, "The evolution of Pierce's concept of abduction", en *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, primavera 1986, núm. 2, pp. 145-164.

BAILER-JONES, Daniela, "Models, Metaphors and Analogies" en *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, editado por Peter Machamer y Michael Silberstein. Malden, Blackwell, 2002.

BERNET, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology.* Evanston, Northwestern University Press, 1999.

BEUCHOT, Mauricio, "Abducción y analogía", en *Analogía Filosófica,* 1998, núm. 1, pp. 57-69.

BICEAGA, Victor, *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology.* Dordrecht, Springer, 2010. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3915-6.

BLACK, Max, "More about metaphor", en *Metaphor and thought*, 2a. ed., editado por A. Ortony. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

DAVIDSON, Donald, "What metaphors mean", en *Critical Inquiry,* núm. 1, 1978, pp. 31-47.

FALKENHAINER, Brian, Kenneth Forbus y Dedre Gentner, "The structure-mapping engine: Algorithm and examples", en *Artificial Intelligence,* 1989, núm. 1, pp. 1-63.

FODOR, Jerry A., y Zenon W. Pylyshyn, "Connectionism and cognitive architecture: A critical analysis", en *Cognition*, marzo 1988, núm. 1-2, pp. 3-71.

FRENCH, Robert. M., "The computational modeling of analogy-making", en *Trends Cognitive Sciences*, mayo 2002, núm. 5, pp. 200-205.

GÉNOVA, Gonzalo, "Los tres modos de inferencia", en *Anuario Filosófico,* 1996, núm. 56, pp. 1249-1264.

GENTNER, Dedre, "Structure-Mapping: A Theoretical Framework for Analogy", en *Cognitive Science*, abril de 1983, núm. 2, pp. 155-170. https://doi.org/10.1016/S0364-0213(83)80009-3.

GENTNER, Dedre y Arthur Markman, "Defining structural similarity", en *Journal of Cognitive Science*, 2005, núm. 1, pp. 1-20.

____, "Structure Mapping in Analogy and Similarity", en *American Psychologist*, 1997, núm. 1, pp. 45-56.

GENTNER, Dedre y Kenneth D. Forbus, "Computational models of analogy", en *Cognitive Science,* 2011, núm. 3, pp. 266-276.

GURWITSCH, Aron, *The collected works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume I. Constitutive phenomenology in historical perspective.* Dordrecht, Springer, 2009.

____, *The collected works of Aron Gurwitsch (1901–1973). Volume III. The field of consciousness: phenomenology of theme, thematic field, and marginal consciousness*, editado por Richard M. Zaner. Dordrecht, Springer, 2010. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3346-8.

GUST, Helmar, Kai-Uwe Kühnberger, y Ute Schmid, "Metaphors and heuristic-driven theory projection (HDTP)", en *Theoretical Computer Science, 2006*, núm. 1, pp. 98-117. https://doi.org/10.1016/j.tcs.2005.11.009.

HAREL, David y Yishai A. Feldman, *Algorithmics: The Spirit of Computing,* 3a ed. Harlow, Pearson Education Limited, 2004.

Hofstadter, Douglas R., *Fluid concepts and creative analogies: computer models of the fundamental mechanisms of thought.* Nueva York, Basic Books, 1995.

Hofstadter, Douglas R. y Emmanuel Sander, *Surfaces and essences: Analogy as the fuel and fire of thinking.* Nueva York, Basic Books, 2013.

Holenstein, Elmar, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der Passiven Genesis Bei E. Husserl.* The Hague, M. Nijhoff, 1972.

Holyoak, Keith y Paul Thagard, "Analogical mapping by constraint satisfaction", en *Cognitive Science,* julio 1989, núm. 3, pp. 295-355.

Holyoak, Keith y Robert Morrison, eds., *The Cambridge handbook of thinking and reasoning.* Nueva York, Cambridge University Press, 2005.

Huemer, Wolfgang, "Husserl and Haugeland on Constitution", en *Synthese*, diciembre 2003, núm. 3, pp. 345-368.

Husserl, Edmund, *Analysen zur Passiven Synthesis.* The Hague, Martinus Nijhof, 1966.

____, *Analyses concerning passive and active synthesis: Lectures on transcendental logic.* Dordrecht, Kluwer Academic, 2001.

____, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, editado por Berhard Rang. The Hague, M. Nijhoff, 1979.

____, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Dordrecht, Springer, 1991.

____, *Experiencia y juicio: Investigación acerca de la genealogía de la lógica.* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1980.

____, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Studies in Phenomenology of the Constitution.* Dordrecht, Kluwer Academic, 2000 (Edmund Husserl Collected Works).

____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero.* México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2013.

____, *Lógica formal y trascendental,* traducción de Luis Villoro. México, UNAM, 1962.

____, *Logical investigations*, vol. I, traducido por J. N. Findlay, prologado por Michael Dummett y editado por Dermot Moran. Londres, Routledge, 2001.

____, *The Shorter Logical Investigations*, traducido por J. N. Findlay, prologado por Michael Dummett y editado por Dermot Moran. Londres, Routledge, 2001.

KITTAY, Eva, *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure.* Oxford, Oxford University Press, 1987.

KUHN, Thomas, *The copernican revolution. Planetary astronomy in the development of western thought.* Cambridge, Harvard University Press, 1995.

LAKOFF, George, "The Contemporary theory of metaphor", en *Metaphor and thought,* 2a. ed., editado por A. Ortony. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

LAKOFF, George y Mark Johnson, *Metaphors we live by.* Chicago, University of Chicago Press, 1980.

____, *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought.* Nueva York, Basic Books, 1999.

LANGACKER, Ronald W., *Foundations of Cognitive Grammar. Volume I: Theoretical Prerequisites.* Stanford, Stanford University Press, 1987.

LAMPERT, Jay, *Synthesis and Backward Reference in Husserl's* Logical Investigations. Dordrecht, Springer, 1995. https://doi.org/10.1007/978-94-015-8443-2.

LARKEY, Levi B., y Bradley C. Love, "CAB: Connectionist Analogy Builder", en *Cognitive Science,* 2003, núm. 5, pp. 781-794. https://doi.org/10.1016/S0364-0213(03)00066-1.

MERRELL, Floyd, "Charles Peirce y sus signos", en *Signos en Rotación,* 2001, núm. 181.

Mohanty, Jitendra Nath, *Phenomenology and Ontology.* The Hague, Martinus Nijhoft, 1970. https://doi.org/10.1007/978-94-010-3252-0.

____, *Readings on Edmund Husserl's* Logical Investigations. The Hague, Martinus Nijhoft, 1977. https://doi.org/10.1007/978-94-010-1055-9.

PRADE, Henri y Gilles Richard, eds., *Computational approaches to analogical reasoning: current trends.* Berlín, Springer, 2014.

PERELMAN, Chaim, "Analogía y metáfora en ciencia, poesía y filosofía", en *Revista de Estudios Sociales*, diciembre 2012, núm. 35, pp. 98-205. Recuperado de https://doi.org/10.7440/res44.2012.18.

PETRIE, Hugh y Rebecca Oshlag, "Metaphor and learning", en *Metaphor and thought,* 2a. ed., editado por A. Ortony. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

ROTA, Gian-Carlo, *Indiscrete thoughts.* Boston, Birkhäuser, 1997.

SANDERS Peirce, Charles, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* 8 vols., editado por Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Harvard University Press, 1931-1958.

SEARLE, John R., *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

SMITH, Barry y David Woodruff Smith, eds., *The Cambridge Companion to Husserl.* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Sokolowski, Robert, *Introduction to phenomenology.* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

SPINOZA, Baruch, *Traité de la réforme de l'entendement*. París, Mille et Une Nuits, 2005.

STEINBOCK, Anthony J., ed., *Phenomenology in Japan.* Dordrecht, Springer, 1998. https://doi.org/10.1007/978-94-017-2602-3.

TADRAT, Jirapond, Veera Boonjing y Puntip Pattaraintakorn, "A new similarity measure in formal concept analysis for case-based reasoning", en *Expert Systems with Applications,* enero 2012, núm. 1, pp. 967-972. https://doi.org/10.1016/j.eswa.2011.07.096.

VAN LEHN, Kurt y John Seely Brown, "Planning nets: A representation for formalizing analogies and semantic models of procedural skills", en *Aptitude, learning, and instruction: Cognitive process analyses of learning and problem solving,* vol. II, editado por Richard E. Snow, Pat-Anthony Federico y William E. Montague. Londres, Routledge, 1980, pp. 95-137.

VOSNIADOU, Stella y Andrew Ortony, *Similarity and analogical reasoning.* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Inmovilidad y confinamiento forzado: aproximaciones a una propuesta sociofenomenológica

Ulises Alberto Rincón Zárate
Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social-Sureste

Introducción

En las civilizaciones, la inmovilidad forzada de los cuerpos humanos se ha visto como un castigo relacionado con la pérdida de libertad personal y, sobre todo, como una vivencia donde la subjetividad de los individuos es modelada por otros en un periodo de tiempo. Si reflexionamos en la inmovilidad forzada por décadas a un cuerpo humano, notamos que esa experiencia, además de ser angustiante y de dominación, se vuelve destructiva, porque implica la muerte paulatina de las personas.

La inmovilidad puede entenderse "como la continuidad espacial en el centro de gravedad durante un período de tiempo [...] La inmovilidad puede distinguirse por la continuidad en el centro de gravedad de uno, o lugar de residencia, relativo a marcos espaciales y temporales".[1] Ese concepto está vinculado con la libertad de moverse o quedarse en un lugar, dependiendo el acto que la voluntad desee, de acuerdo a sus marcos de elección de su preferencia. Cuando la capacidad de elegir entre moverse o no está limitada, hablamos de inmovilidad forzada.

168

En cuanto al confinamiento forzado, podemos explicarlo como una situación de emergencia que implica el cumplimiento de una pena. Las personas no pueden entrar o salir libremente de un lugar, con lo cual se encuentran obligadas a vivir temporalmente en un espacio designado o reducido, bajo una situación de aislamiento social.

En este ensayo, examinaremos una aproximación sobre cómo analizar la inmovilidad forzada de los cuerpos por medio de fenomenología del cuerpo y la espacialidad, a través de la metodología de la sociofenomenología; y estudiaremos el confinamiento y el uso de técnicas antropológicas para conocer los cambios corporales y sensoriales en los procesos de reclusión.

De esta manera, el texto está conformado por cuatro partes. La primera recupera los hechos históricos macro y microsociales que han involucrado este fenómeno. En los apartados dos y tres, se presenta el método fenomenológico y sociofenomenológico para analizar el cuerpo vivido del sujeto-yo; así

1. Kerilyn Schewel, "Understanding immobility: moving beyond the mobility bias in migration studies", en *International Migration Review*, 2020, núm. 2, p. 329.

también, se examina cómo cambia la intersubjetividad en el *mundo de la vida* cuando alguien es sometido a la inmovilidad forzada. En la última parte, se realiza una propuesta etnográfica como complemento de los métodos dados por la fenomenología, con la finalidad de comprender los efectos relacionales del confinamiento forzado.

Casos históricos de inmovilidad y confinamiento forzado

A lo largo de la historia, prácticas sociales han propiciado el confinamiento forzado de manera voluntaria e involuntaria a determinados grupos, con el motivo de establecer distinciones étnicas, culturales, sociopolíticas, religiosas, ideológicas o por razones de salubridad.

Las civilizaciones han construido sus matrices de poder en instituciones dedicadas a ejercer un control sobre los cuerpos, a través de una relación vertical o de dominación a grupos humanos subalternos, por un proceso continuo e ininterrumpido de disciplinar, internalizar y someter al cuerpo humano a limitar sus movimientos. Michel Foucault denominó a esta vigilancia de los cuerpos para controlar la subjetividad humana *biopoder*, debido a que en los cuerpos se estructuran los hábitos y las conductas sociales que generan fenómenos colectivos.[2]

Para Foucault, el control del cuerpo implica dirigir el campo político, cultural y moral de los individuos y colectivos. Por eso, históricamente las instituciones se han enfocado en sujetar a los cuerpos humanos para dirigir sus comportamientos sociales. El poder se manifiesta en su capacidad de limitar y moldearlos, en el ejercer ciertos comportamientos sobre ellos, en la delimitación de la subjetividad creada por la corporalidad. El poder "debe ser analizado como algo que circula y funciona en cadena […] El poder no se aplica a los individuos, sino que transita a través de los individuos".[3]

169

A continuación, enuncio algunos ejemplos históricos que han involucrado casos de inmovilidad forzada en los cuerpos, para clasificarlos, vigilarlos y controlarlos, de acuerdo con distinciones raciales, religiosas, ideológicas, políticas, legales, biológicas y socioeconómicas.

El fenómeno de los guetos judíos en Europa se desarrolló en la Edad Media hasta el siglo XX con el fin del régimen nazi. Los judíos eran clasificados por su culto religioso, debido a lo cual su existencia estaba delimitada a un barrio específico: si salían de allí, corrían el riesgo de sufrir una agresión por los grupos mayoritarios cristianos. Ese ejemplo se extendió en diferentes ciudades europeas, donde prevaleció la concepción de la existencia de un barrio judío con una población acomodada, la cual vivía en una comunidad endogámica, cercada por muros o puertas que cerraban al anochecer. De ese modo, se les obligaba a vivir dentro de ese territorio.

En Estados Unidos, en las grandes ciudades con importantes flujos migratorios, los guetos inmigrantes irlandeses, eslavos, latinoamericanos,

2. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducido por Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976.
3. *Ibidem*, p. 39.

alemanes, italianos, polacos y judíos no edificaron muros ni estructuras para limitar el paso de otros grupos étnicos.[4] Cada comunidad estableció sus propios barrios, donde habitaba un determinado grupo. Esta organización territorial se delimitó por la concentración y estigmatización espacial de la pobreza.

En el caso de los guetos raciales en Sudáfrica, Namibia y Rodesia en la segunda mitad del siglo xx, se justificó un sistema de segregación basado en la distinción de la población en grupos raciales: la raza blanca y la negra. Así, cada colectivo podía acceder a ciertos espacios según su condición racial, misma que le imposibilitaba transitar en otros territorios sectorizados en la misma ciudad. Los grupos fijaron signos para darle sentido de pertenencia a ciertos lugares y en otros imponían una sensación de miedo e inseguridad por su condición socioeconómica representada en ese espacio.

Otro ejemplo contemporáneo de inmovilidad espacial refiere la sectorización territorial de clases sociales en fraccionamientos amurallados o casas búnker surgida en Estados Unidos, y que actualmente es común en ciudades latinoamericanas. Esos muros se crearon ante las amenazas simbólicas e imaginarias que se padecen en las grandes ciudades, lo cual resultó en una red de distinciones de habitar el espacio urbano, de acuerdo con "delimitaciones físicas que buscan establecer segregación y control".[5] Así, nacieron las zonas residenciales, donde las personas se autosegregaron voluntariamente para distinguirse y separarse de las zonas periferias y los barrios bajos, donde viven los grupos marginales. Esas diferenciaciones contemporáneas de los espacios urbanos mediante grandes muros que dividen zonas habitacionales simbolizan los límites socioeconómicos y patentizan una diferencia entre vivir "aquí" y vivir "allá".[6]

170

En países con conflictos internos, existen grupos vulnerados por su condición económica, étnica o religiosa, o por conflictos armados, desastres naturales, nucleares o climatológicos, debido a lo cual son desplazados o huyen de la violencia sistemática, infraestructural y estructural. Estos colectivos migran a otros países en búsqueda de mejores oportunidades de vida; a este proceso de movilidad se denomina *migración forzada*.[7] Cuando los colectivos son retenidos en sus países de origen o de destino[8] viven en

4. Cada colectivo étnico sabía qué espacio le correspondía por delimitaciones explícitas en su territorio y con el establecimiento de vínculos simbólicos basados en zonas de seguridad y riesgo, como cruzar una calle o ir a un lugar poco transitado.

5. Jesús Ángel Enríquez Acosta, "Ciudad de muros: socialización y tipología de las urbanizaciones cerradas en Tijuana", en *Frontera Norte*, 2007, núm. 38, p. 131.

6. Así se ha difundido la planeación urbana de la construcción de fraccionamientos cerrados para las clases altas, medias y bajas, con la finalidad de distinguir la sectorización de la movilidad de las clases socioeconómicas en las ciudades. Ese control y confinamiento de las clases sociales se justifica en las fobias sociales proyectadas sobre la otredad.

7. Oscar A. Gómez, "Forcing migration of globalised citizens", en *Forced Migration Review*, febrero 2014, núm. 45, p. 48.

8. La inmovilidad forzada puede entenderse desde dos enfoques: "como resultado de restricciones estructurales para migrar y/o como reflejo de la aspiración de quedarse" (Schewel, *op. cit.,* p. 232). Existen tres categorías de movilidad: la movilidad, que consiste en tener la aspiración y la capacidad de migrar; la inmovilidad involuntaria, donde los individuos tienen la aspiración, pero no la capacidad, de migrar; y la inmovilidad voluntaria, donde los sujetos tienen la capacidad de migrar, pero la aspiración de quedarse (*Ibidem*, p. 335).

espacios reducidos con varias familias o en campos de refugiados, en situaciones de precariedad.[9]

Cuando se trata de diásporas o grupos de exiliados o perseguidos, la inmovilidad forzada genera simbólicamente una doble pérdida: "1) la pérdida de estatus (o formas de capital social, económico, cultural) al construir una vida en un contexto nuevo, a menudo hostil y 2) la pérdida de no poder recuperar ese estatus".[10]

Los migrantes son retenidos por autoridades migratorias de países destino o de paso como resultado de políticas restrictivas de migración irregular en esas naciones. Los gobiernos emplean estrategias de contención a través de deportaciones masivas o de la detención de miles de migrantes hasta que se resuelvan sus estatus. Los centros de detención de migrantes con un estatus migratorio irregular en un país destino o de paso representan las vías contemporáneas de confinamiento masivo a individuos o colectivos en espacios cerrados, pues su campo de movilidad se ve reducido drásticamente.[11]

Las cárceles de máxima seguridad en el mundo replican el esquema de confinar en espacios muy reducidos a miles de personas.[12] O, por el contrario, un individuo encerrado en una pequeña celda sin acceso al exterior, donde debe cumplir una condena muy prolongada o permanecer allí el resto de su vida.[13] Este tipo de casos vislumbra la posibilidad de analizar cómo la corporalidad se construye en relación con un área espacial, es decir, la subjetividad del individuo no puede pensarse sin su arraigamiento en un lugar donde persiste una inmovilidad forzada.

171

Recientemente, los mecanismos de confinamiento de poblaciones usados contra la propagación de virus han replicado las estrategias sanitarias del medievo, como el caso del SARS-CoV en la provincia de Cantón en China en 2002 y su prolongación en Hong Kong y Vietnam en 2003. En 2020, la ciudad de Wuhan en China permaneció durante dos meses y medio en confinamiento forzado, basado en un sistema de aislamiento domiciliario e implementado

9. Existen situaciones de inmovilidad forzada en metrópolis como consecuencia de la alta densidad demográfica; por ejemplo, en 1950, en Kowloon en Hong Kong se construyeron edificios de más de doce plantas, los cuales fungieron como una ciudad amurallada en la que se llegó a estimar vivían cincuenta mil habitantes en un espacio menor a tres hectáreas, hasta que fue demolida en 1992.

10. Kevin Smets, "Media and immobility: the affective and symbolic immobility of forced migrants", en E*uropean Journal of Communication*, 2019, núm. 6, p. 658.

11. Este fenómeno se ha vuelto más palpable debido al constante flujo de migraciones globales de países con poco desarrollo económico, conflictos armados o altos índices de inseguridad, en el siglo XXI.

12. En las dos Guerras Mundiales se detuvieron a decenas de miles de soldados del bando enemigo en centros de reclusión, donde los prisioneros hacían trabajos forzados por un tiempo indeterminado. Esta experiencia de confinamiento forzado de los prisioneros de guerra se replicaría posteriormente en otros conflictos armados, por lo que actualmente es una práctica común que coloca a los prisioneros en un estado de shock constante. En casos extremos y excepcionales de cárceles en el mundo, como en Gitarama, Ruanda, la falta de espacio ocasiona que las personas deban permanecer paradas diariamente durante varias horas.

13. Hay extraños casos criminales en los que uno o varios sujetos han retenido o secuestrado a otros en un lugar por varios años. Las personas secuestras vivieron una experiencia similar a la de estar recluido en una prisión. Un ejemplo emblemático es el caso de Josef Fritzl, quien retuvo a su hija por veinticuatro años en una habitación oculta en el sótano de su casa.

por el Estado chino para evitar los contagios por COVID-19 a través de un fuerte control de bioseguridad. Durante la pandemia, a lo largo del 2020, estos experimentos sociales, fundamentados en el control y la administración de la bioseguridad, se normalizaron en algunas partes del mundo.

Los ejemplos referidos nos permiten notar el impacto perjudicial del confinamiento o la inmovilidad forzada en la sociedad. La aspiración y la capacidad de ejercer una acción de movilidad son los ejes centrales para entender la inmovilidad. La manera como se asimile individual y colectivamente una experiencia de esta naturaleza dependerá de la manera de simbolizar, imaginar y realizar acciones en el espacio y el tiempo al estar recluido en un lugar.

Fenomenología del cuerpo y la espacialidad: conciencia de una inmovilidad forzada

Para reflexionar sobre la experiencia subjetiva del cuerpo propio y de los otros sometidos a una inmovilidad forzada,[14] se emplea el método fenomenológico de Edmund Husserl, al que se suman los planteamientos de Maurice Merleau-Ponty,[15] quien estudió la conciencia misma referenciada a los objetos, captando en espacio y tiempo el objeto real, el ideal y el imaginario, mediante el análisis del cuerpo propio –con la toma de conciencia de la kinestesia, la cenestesia y otras dimensiones corporales– y el cuerpo percibido.

Para Husserl, la realidad no es percibida visualmente: "la vivencia es por principio perceptible en el modo de la reflexión".[16] El acto de "estar-ahí" con conciencia plena implica tener la percepción inmanente en un objeto, es decir, los sujetos-yoes tienen una percepción y conciencia diferente del mundo circundante intersubjetivo, por esa razón, cada uno percibe de manera distintas las cosas, según la actitud desarrollada por el sujeto ante un acto peculiar.[17]

172

En *Ideas II*, Husserl argumentó la existencia de cambios cinéticos en los objetos: los objetos espaciales mediados y constituidos por el movimiento sufren cambios por los movimientos de la cosa o de su localización, así se modifican los campos sensoriales (campo táctil, calor, frío, olor, sabor, dolor, placer sensible) y ámbitos sensoriales (sensaciones de movimiento).[18] Entonces, el movimiento posee una relación intrínseca con la cosa. Esta reflexión puede organizarse en dos enunciados: "1) si nuestro cuerpo no se mueve, entonces, el campo objetivo se ve inalterado o permanece en completo reposo.

14. Se utilizan las vivencias de las sensaciones y percepciones del cuerpo, incluidas las kinestésicas y las viscerales (verdadero registro del cuerpo) (Héctor Darío Aguirre Arvizu, "Algunas reflexiones y propuestas para la integración de la experiencia subjetiva del cuerpo en la investigación de la antropológica física", en *Estudios de Antropología Biológica*, 2009, núm. 2, pp. p. 471-487).

15. Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires, Planeta, 1994.

16. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Introducción general a la fenomenología pura,* editado por Antonio Zirión. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2013, p. 177.

17. *Ibidem*, p. 141.

18. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, editado por Antonio Zirión, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2014, p. 205.

2) Si nuestro cuerpo se mueve, entonces, el campo perceptivo cambia, se ve alterado y responderá al movimiento de nuestro cuerpo".[19]

Las cinestesias en los cuerpos forman parte de la vida del yo, la conciencia de la forma de nuestra corporalidad está orientada en el espacio-tiempo por lo que nos rodea. A juicio de Luis Alberto Canela: "Nuestro cuerpo adquiere una serie de determinaciones propias de las cosas como el tener una forma y/o figura espacial, así como el de ocupar un tiempo objetivo, etc., en tanto cuerpo físico, su modo de vinculación es también física, es decir, nuestro cuerpo puede sufrir una serie de modificaciones o deformaciones (estas sí mecánicas y causales) provenientes del exterior".[20]

En la perspectiva fenomenológica de Husserl, la apertura hacia la intersubjetividad se da mediante el vínculo existente entre la conciencia y el cuerpo vivido de los animales que empírico-intuitivamente pertenecen a un mismo mundo. Para este pensador, "el ser corpóreo es por principio un ser que aparecer, que se exhibe mediante matizaciones sensibles".[21] En ese sentido, las vivencias están dadas por constructos espaciales matizados por las referencias psicofísicas, las cuales representan el entorno corporizado por el ser corpóreo.

En *Ideas I*, Husserl sostuvo la necesidad de una relación entre la conciencia y el cuerpo, porque percibir sin la corporalidad de los órganos posiciona a los sujetos carentes de toda esencia, como un yo vacío, un objeto sin móvil. Esto implica que el cuerpo vivido es el núcleo central de otra subjetividad constituyente del yo: tener una colocación espacial genera una unidad corporal para constituir la identidad de un sujeto.[22] Ciertamente, "la idea husserliana de que nuestro cuerpo vivo y su correlativo espacio se constituyen en una especie de hiato vivencial, es decir, que son complementarios sin ser reducibles el uno al otro".[23] Esto supone pensar en que las cosas son copercibidas por el yo-cuerpo, donde el cuerpo objetivo está ocupado y posicionado en un lugar específico como referencia: si el yo-cuerpo se mueve como un objeto, con cada movimiento su propio entorno se modifica.[24]

173

La propuesta del análisis de la corporalidad con la aplicación del método fenomenológico incluye estudiar la conciencia en el espacio por los movimientos corporales, mediante los sistemas cinésicos. Al observar los estímulos externos en el mundo y las acciones en el espacio, uno analiza el sentimiento objetivado del cuerpo vivido, pues reconoce la referencialidad a las experiencias realizadas o posibles.[25] Ante las repeticiones de un movimiento que trazan

19. Luis Alberto Canela Morales, "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de Cosa y espacio de 1907", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, enero 2013, núm. 47, p. 751.
20. *Ibidem*, p. 754.
21. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Introducción general a la fenomenología pura*, p. 201.
22. Canela Morales, *op. cit.*
23. *Ibidem*, p. 762.
24. Franco César Puricelli, "Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido", en *Thémata. Revista de Filosofía*, 2018, núm. 58, pp. 137-155.
25. Cruz Elena Espinal Pérez, "Percepción, movimiento lenguaje: claves de lo humano. Una aproximación a la antropobiología y la pragmática filosófica de Arnold Gehlen", en *Universitas Philosophica,* 2012, núm. 59, pp. 239-264.

una referencialidad espacial en un lugar, las expresiones corporales generan un habitar del espacio de manera concreta, derivado del uso de una estructura simbólica del movimiento en el mundo de la percepción.[26] Lo anterior sucede a través de una apreciación simbólica de las manifestaciones cinéticas de la movilidad o inmovilidad corporal en un espacio.

Si el cuerpo vivido es el punto de orientación en el espacio-tiempo, quiere decir que persiste una relación constante con la otredad, al interactuar con sus cuerpos vividos. De lo contrario, el yo-cuerpo estaría ligado a un aquí absoluto, sin hacer distinciones de localización con otras corporalidades: no podría establecer nexos espaciales de cerca, lejos, arriba, abajo, derecha o izquierda, a falta de una referencia de su propio cuerpo con otras corporalidades.[27]

La conciencia requiere obligadamente de un cuerpo para encarnarse, sentirse viva y establecer una comunicación intersubjetividad con la otredad; por ello, es necesario que la libertad se experimente en la encarnación de una corporalidad. Sin la capacidad de sentirse parte de una cosa, se llega a neutralizar la alteridad.[28]

Merleau-Ponty fue otro exponente de la fenomenología. Consideró que la experiencia nos revela un espacio objetivo, donde el cuerpo evoca una espacialidad primordial; de ese modo, la conciencia se funde por la envoltura de la corporalidad. "Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio".[29] Bajo esta perspectiva, la espacialidad del cuerpo está ligada a su posición en el espacio; los aspectos visuales, táctiles y motores no cuentan con una percepción homogénea de la realidad objetiva, cada parte del cuerpo nos evoca una experiencia concreta al no existir una impresión absoluta de las cosas, porque el cuerpo vivido experimenta diferentes experiencias.

174

La fenomenología del cuerpo vivido de Merleau-Ponty centra su atención en el movimiento, al mantener una relación constante con el espacio corporal y el de las cosas: para dar sentido y direccionalidad al espacio, las cosas requieren del movimiento. Sin la movilidad de la corporalidad, el movimiento se vuelve ajeno al espacio antropológico, ya que no existe un fin propio de la movilidad para un sujeto.[30]

El estudio del cuerpo desde la fenomenología de la espacialidad examina la percepción de la cercanía y el alejamiento, ya que brinda un sentido trascendental para significar el cuerpo vivido. El alejamiento es una representación de un movimiento de los cuerpos en el espacio, porque genera un distanciamiento o una separación con los objetos percibidos al cambiar la relación de nuestra corporalidad con el objeto percibido.[31] Así, "si estamos

26. *Id.*
27. Canela Morales, *op. cit.*
28. Otto Dörr Zergers, "Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante", en *Salud Mental*, 2002, núm. 4, pp. 1-9.
29. Merleau-Ponty, *op. cit.,* p. 165.
30. María Carmen López-Sáenz, "Fenomenología de la danza: Merleau-Ponty versus Sheets Johnston", en *Arte, Individuo y Sociedad,* 2018, núm. 3, pp. 467-481.
31. Canela Morales, "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*, 2014, núm. 9, pp. 5-18.

experimentando un alejamiento, entonces, nuestra sensación cinestésica correspondiente puede ser la de ir hacia adelante o hacia atrás de tal modo que ocurra una modificación del escorzo".[32]

La conciencia de la movilidad corporal genera elecciones. Uno puede sentir sensaciones concretas mediante la elección de determinadas acciones; por ejemplo, la capacidad de correr o danzar en el espacio abierto es vista como una experiencia liberadora de automovimiento, en la que el sujeto es consciente de cómo se mueve a sí mismo.[33] Cuando es privado de la libertad en un espacio físico, la experiencia de cómo posiciona su cuerpo se ve subyugada, al no ser capaz de lograr una concentración constante, elegir acciones corporales y mantener rutinas corporales de autopercepción. A una persona rodeada cotidianamente por muchas personas en un lugar cerrado, o confinada en un espacio reducido por un tiempo prologado, se le dificulta atender sus sensaciones físicas, sus ritmos de respiración, sus emociones relacionadas con los movimientos y el fluir de sus pensamientos generados en la realización de posturas corporales donde se ejerce fuerza, elasticidad y equilibrio.

En el enfoque fenomenológico, si el ser corpóreo es el centro de la percepción y la conciencia humana, además del referente del mundo para generar intersubjetividad, se necesita la espacialización de otros cuerpos en el espacio para percibir la movilidad de los otros y reconocer la movilidad del propio cuerpo.[34] Bajo este postulado, la inmovilidad de los otros cuerpos plantea la muerte del yo y la otredad y, por ende, la incapacidad de matizar el mundo bajo otra corporeidad. Esto se representaría como si el ser humano estuviera atrapado en una pecera, sin la presencia de otro ser humano: a falta de otras movilidades que lo encarnen a él, desconoce con el transcurso del tiempo su propia movilidad debido al confinamiento forzado generado en su realidad física. El no-hacer movimientos físicos tiene una consecuencia en el modo de apropiar el espacio de las cosas y la propia corporalidad.[35]

175

La movilidad del cuerpo es determinante en los alcances de la visión, ya que la conciencia del yo-cuerpo no puede percibir lo invisible. Los sujetos siguen los movimientos y los contornos de las cosas con los ojos: al captar la corporeidad momentánea de las cosas y su potencialidad, se visibiliza su carne y la del mundo.[36] La carne propia y la de las cosas es la existencia encarnada y la exterioridad de los sujetos con el mundo, porque la percepción corporal genera la distinción del cuerpo objetivo y del cuerpo vivido; la primera se encarga de los procesos fisiológicos y la otra de la representación de proyectos

32. *Ibidem*, p. 13.
33. López-Sáenz, *op. cit.* // Gracias a eso, ejecutar una danza o practicar asanas de yoga nos permite ser conscientes cinestésicamente de cierta posición de nuestra corporalidad en un determinado instante, por la capacidad que tenemos de ser conscientes de los automovimientos ejercidos.
34. Dörr Zergers, *op. cit.*
35. Podemos analizar esta situación en los movimientos dancísticos improvisados, donde el individuo se entrega a la acción de mover sus extremidades sin una mediación específica. Cuando el cuerpo danzante se topa con otros cuerpos en su espacialidad, sus movimientos se median por los generados por la otredad.
36. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, pp. 132-134.

y deseos en el mundo:[37] "El cuerpo vivido es la base de la intencionalidad de la conciencia, siempre encarnada; que se dirige al mundo convirtiéndolo en el campo de las intenciones teóricas y prácticas".[38] Debido a ello, la motricidad proporciona una existencia carnal hacia un contenido concreto; mientras que la no posibilidad de aplicar esa motricidad obstruye la intencionalidad operante de ejercer una acción en el mundo.

Si la intencionalidad se apoya en la movilidad para establecer un proceso de autoconciencia al representar las cosas con vitalidad, la pasividad o falta de motricidad del cuerpo vivido activa la noción de enfermedad en la imagen corporal. Recordemos "que 'automovimiento' no es movimiento en un espacio, sino intencionalidad motora, fenomenalización del mundo a través de la espacialización corporal".[39] Cuando existe una irregularidad o un desequilibrio en el cuerpo por una enfermedad, la mundanización corpórea crea una imagen corporal impuesta y distorsionada, con lo cual las relaciones intersubjetivas se ven afectadas; por ejemplo, percibir tener o carecer de un "miembro fantasma" dificulta el aprendizaje cultural y social integrado en hábitos corporales.[40]

Si un cuerpo siente dolor o sufre por ser inmovilizado o confinado de manera forzada, esa pasividad impone al cuerpo vivido un sufrimiento que obstaculiza el sentir pleno de la conciencia de las cosas encarnadas a su alrededor. Es necesario tener un cuerpo sano, sin ningún trastorno mental, para comunicar la vivencia del mundo vivido a otros; "la disminución de la intensidad de la vida personal (enfermedad, dolor agudo, etc.) aboca a la existencia anónima y hace que prevalezca la vida pre-personal; en cambio, las urgencias de la vida activa ignoran al cuerpo sano, debido a que se proyecta, sin problemas, fuera de sí la espacialización corporal".[41] En resumen, la reclusión prologada en un espacio produce enfermedades mentales, las cuales provocan una alteración del modo de ser-en-el-mundo, ya que ese estado afecta la acción corporal y las posibilidades de ejercer acciones de movilidad, por medio de la elección de "yo puedo".[42]

176

Lo real e imaginario en el cuerpo es una mezcla de lo invisible y lo visible, donde la carnalidad viviente sedimenta la creación de sentido y destino de los sujetos.[43] Cuando la corporalidad se manifiesta en un acto estético asociado al arte produce, a través de su visión en el ser-en-el-mundo, un nexo intersubjetivo con la otredad.[44] Sin la posibilidad de generar movilidad de la carnalidad por medio de la corporalidad objetivada, vivida e imaginada, con una intención artística, se pierde la capacidad de construir un horizonte de esperanza ante la

37. *Id*.; López-Sáenz, "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", en *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2010, núm. extra 2, pp. 89-124.
38. *Ibidem*, p. 91.
39. *Ibidem*, p. 98.
40. *Ibidem*.
41. *Ibidem*, p. 100.
42. *Ibidem*, p. 101.
43. López Sáenz, "Imaginación carnal en Merleau-Ponty", en *Revista de Filosofía,* 2013, núm. 1, pp. 157-169.
44.López Sáenz, "Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad", en *Ágora: Papeles de Filosofía,* 1998, núm. 2, pp. 145-165.

falta de objetivos para crear acciones futuras afuera de esa sensación de aprisionamiento: el sujeto se cierra en su propia mismicidad cuando es limitado físicamente a un confinamiento o estado de reclusión.

Un cuerpo recluido en un espacio sin contacto con otros o con una sobresaturación de contacto con otros, con muy poco espacio para su movilidad, produce una percepción de sí mismo cambiante entre más o menos distancia tenga con los demás objetos. Así mismo sucede con los procesos cíclicos de ocultamiento: un sujeto limitado por unas paredes o un obstáculo para ver lo que hay en el exterior, aunque pueda imaginarlo por los sonidos o actos imaginativos, no tiene una imagen exhibida que delate lo ocultado: "lo no-visto, lo ocultado, también es constituido como la 'ya-estando-ahí' pero sin ser percibido, es lo que está detrás del escorzo o perfil actual".[45]

Sociofenomenología del confinamiento forzado

Entre los autores que profundizaron en la propuesta de reducción fenomenológica de Husserl, se planteó la discusión de originar nuevas metodologías vinculantes entre las ciencias sociales y la fenomenología. Como resultado, Alfred Schutz[46] desarrolló la sociofenomenología como un programa de investigación, donde el investigador no se aboca únicamente a un análisis trascendental de la conciencia, sino a una vivencia de la experiencia intersubjetiva mundana, denominada por el autor *fenomenología de la actitud natural del actor*, al enfocarse tanto en el noúmeno, como en el fenómeno social.[47]

177

Schutz[48] recuperó dos conceptos husserlianos para su programa sociofenomenológico. El primero, la *intersubjetividad*. De acuerdo con la *Quinta meditación cartesiana*, Husserl mencionó que "el fundamento de todas las cosas en común intersubjetivas es el carácter común de la naturaleza, que se constituye a la vez que el cuerpo vivo ajeno y el yo psicofísico ajeno en parificación con el yo psicofísico propio".[49] Gracias a ese concepto se sostiene la idea de una sociabilidad generada por el sujeto consciente (ego), quien está empujado a interactuar con otras conciencias del mundo (los *alter ego*).

El segundo, el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), consiste en afirmar que "todo mundo espacio-temporal en la unidad de una visión de derredor sistemática, y en verdad, con atención permanente a las relatividades de los mundos circundantes de la vida de los correspondientes seres humanos, pueblos,

45. Canela Morales, "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", p. 15.
46. Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, traducido por George Walsh y Frederick Lehnert, Evanston, Northewester University Press, 1972.
47. Ulises Toledo-Nickles, Ulises, "El programa socio-fenomenológico de investigación", en *Cinta de Moebio*, 2009, núm. 35, pp. 67-87.
48. Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, editado por Helmut R. Wagner. Chicago, University of Chicago Press, 1973; *Schutz, Las estructuras del mundo de la vida*, traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
49. Husserl, *Meditaciones cartesianas*, traducido por José Gaos, México, FCE, 1996, p. 185.

tiempos, en su mera facticidad".[50] El mundo de la vida implica representar el conjunto de percepciones de una conciencia solipsista, las cuales están constituidas por una comunidad humana basada en los sentidos comunes (*doxas*), capaces de explicar y generar modos de vida social y visiones del mundo que corresponden a las prácticas construidas sociohistóricamente.[51]

El programa de Schutz[52] recupera un análisis de la historia de los pueblos y la vida cotidiana. Se trata de una fenomenología de las raíces de los pueblos o etnias que aplica la ciencia social comprensiva de Max Weber para establecer un estudio de la acción social, el mundo de la vida cotidiana y la intersubjetividad, a partir de una metodología cualitativa para investigaciones microsociales.[53]

En la propuesta fenomenológica de Merleau-Ponty,[54] la conciencia está ligada al cuerpo y a la mente, no son cosas separadas. Si partimos de esta idea, la modificación del ambiente o del contexto donde los sujetos están recluidos en un confinamiento forzado afecta su modo de percibir los objetos que comparten ese espacio, así como su estado de ánimo. Esto implica que su cuerpo vivido e imaginado puede cambiar con cualquier elemento externo que ingrese o salga del espacio donde está recluido, ya que cada cosa que entre o salga altera los elementos del yo-cuerpo para mundanizar su entorno y concebir una conciencia de su corporalidad. Los cuerpos corporales proto-presentes son consustanciales de la identidad existente en ese momento del yo. Al darse un confinamiento prologado, se fragmenta la conexión del yo con su cuerpo, pues se produce un proceso de despersonalización, disociación y desrealización: al perder todo recuerdo, representación, pensamiento, sentimiento propio de apropiación del yo, no existe lo "mío" ligado a la sensación o percepción de una corporalidad propia, por lo que la actividad mental se vuelve ajena a su cuerpo y su entorno.[55]

178

178

En una aproximación de un análisis sociofenomenológico de la inmovilidad forzada en un espacio confinado, podemos decir, primeramente, que se encarna una experiencia de confinamiento corporal, la cual genera la depresión como cuadro clínico. Según el *DSM-5*,[56] la depresión, como parte de sus rasgos generales, produce en el plano cognitivo anhedonia, falta de concentración y autoestima, ideas de culpa y visión pesimista del futuro. Los pensa-

50. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducido por Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 189.
51. Toledo-Nickles, *op. cit.*
52. Schutz, *El problema de la realidad social,* traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1974; Schutz, *Estudios sobre teoría social*, traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
53. "El socio-fenomenólogo confirma el aserto de que fuera de la correlación noética-noemática no hay conciencia ni hay objeto, es decir, el mundo no existe sin el sujeto y tampoco hay sujeto sin un mundo y ese principio lo aplica para explicitar la intersubjetividad mundana" (Toledo-Nickles, *op. cit.,* p. 77).
54. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción.*
55. Cfr. *Guía de bolsillo de la clasificación CIE-10: clasificación de los trastornos mentales y del comportamiento*, Madrid, World Health Organization / Editorial Médica Panamericana, 2000.
56. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM-5*, Washington, American Psychiatric Publishing, 2013.

mientos surgidos en ese estado de solipsismo están ligados a la corporalidad. Primeramente, debido a la perturbación de la experiencia de la corporalidad, asociada a la falta de fuerzas físicas, angustia, náuseas, dolores y cambios de temperatura corporal; en cuanto al cuerpo operante, se pierde la capacidad de encarnar las experiencias generadas por el ambiente, por la inhibición psíquica, anhedonia, incapacidad de tomar decisiones y pérdida de memoria, lo cual concluye con una modificación de la temporalidad del cuerpo, al modificarse los ritmos biológicos, desde el sueño, la alimentación y la generación de actividades físicas.[57]

En la experiencia de inmovilidad forzada, el cuerpo sufre una tristeza vital, un proceso de inhibición o un silencio absoluto, pues "el cuerpo depresivo está más cerca del *Körper*, del cuerpo objeto, que del cuerpo intencional y dirigido al mundo".[58] El espíritu se encarna en la sensación de ser un cadáver, incapaz de percibir o que difícilmente puede ver otras cosas en su entorno. Es importante enfatizar que "los depresivos tienden a preocuparse excesivamente por su cuerpo y no tienen otro tema que la angustia, la mala digestión o la falta de apetito".[59]

El cuerpo depresivo consiste en una experiencia cosificada, en tanto la materialidad ha dominado completamente la conciencia. Como resultado, el síndrome de Cotard, que implica ser "una pura conciencia, despojada de toda materialidad (el cuerpo es vivido como inexistente o muerto); es como si la conciencia hubiese invadido y arrasado hasta el último resto de su corporalidad".[60] El delirio de creerse muerto se centra en la idea de la inmolación corporal o de la pérdida de movilidad: sin la capacidad de elegir moverse, surge una sensación de no existir, lo cual provoca el estado depresivo reiterado. Por consiguiente, podemos concluir que "la cosificación y crematización del cuerpo es rasgo central de la depresividad".[61]

179

Para entender el síndrome de Cotard, podemos plantear la analogía de la conciencia atrapada en el cuerpo de una momia: a falta de movilidad, la conciencia se duerme, para volverse una cosa encarnada en su propia materialidad, la cual no puede relacionarse con el mundo, excepto con su propia corporalidad. Posiblemente, esa experiencia sería parecida a la de una persona paralítica con muerte cerebral: ser un cuerpo despojado de conciencia. La idea de sentirse como una entidad material muerta nos plantea la vivencia del estado vegetal, ligada al cuadro clínico nombrado, según los manuales psiquiátricos DSM, *depresión de tipo melancólico con psicosis*, donde el sujeto, al tener una relación conflictiva con su propio cuerpo, permea una relación distorsionada con el mundo y con los otros cuerpos.[62]

Las fantasías catastróficas generadas por el sufrimiento melancólico de estar reprimido debido al confinamiento incluyen autorreproches, autoacu-

57. Dörr Zergers, *op. cit.*
58. *Ibidem*, p. 4.
59. *Id.*
60. *Id.*
61. *Ibidem*, p. 8.
62. *Ibidem*.

saciones destructivas y sentimientos de culpa auténtica por su sensación de indignidad como persona ante los ojos de los demás.[63] El sujeto melancólico carece de la posibilidad de imaginar su presente hacia un porvenir mejor; por ello, sus pensamientos y sentimientos pasan cognitivamente por un tránsito con la finalidad de tomar conciencia de sus contenidos inconscientes reprimidos y así tornarlos inoperantes y representar inconscientemente los sentimientos no presentes.

> La modificación protencional que se abre a lo nuevo constituye justamente una inversión del movimiento retencional en dirección al vacío. Empero, pareciera que, en el paso del sujeto melancólico, lejos de que los pulsos vitales se orienten hacia afecciones nuevas, se encaminan en dirección opuesta, hacia la conservación indefinida, de los contenidos de retención, por cuya aprehensión objetivamente el sujeto escenifica una y otra vez el conflicto con la persona extrañada.[64]

De la estancia prologada en una prisión o en un lugar recluido con otros sujetos-yo, surge el fenómeno de prisionización, en que el sujeto asimila la subcultura carcelaria que es socializada entre los reclusos, de modo que la autoconcepción del yo se ve ligada al nuevo contexto, al perder el estatus con el que contaba afuera de la cárcel.[65] Así, el individuo recluido, quien está obligado a convivir con otros sujetos, vive constantemente procesos de desidentificación y reidentificación, con lo cual se da una mimesis entre la desculturación y la reconstrucción del yo.[66] Como resultado, la persona recluida no puede unificar aspectos adquiridos previamente en su vida cotidiana.[67]

180

En el confinamiento de un sujeto-yo, si existe una finalidad de la inmovilidad forzada, el control del cuerpo se antropologiza cuando se experimenta la vivencia de reclusión corporal, para lograr ciertos fines institucionales. Ello implica que el cuerpo sufre suplicios basados en técnicas de generación de sufrimiento, generadas en el surgimiento de reglas de movilidad en una espacialidad limitada.[68] Es decir, impera una doble condena con la inmovilidad forzada. La primera, se justifica en el aislamiento del sujeto-yo y la negación de cualquier referencia temporal externa vivida en la cárcel, al carecer de cualquier conocimiento u objeto que permita tener una referencia temporal de los cambios sociales e históricos producidos afuera del confinamiento. La segunda, el sometimiento del cuerpo a ciertos movimientos prefijados, con lo cual la

63. Ferrer Ortega, Jesús Guillermo, "Experiencia de acabamiento del pesado y pulsos vitales del sujeto. Aproximación fenomenológica al psicoanálisis de la depresión melancólica", en *Diánoia. Revista de Filosofía*, mayo 2010, núm. 64, pp. 127-152.
64. *Ibidem*, p. 150.
65. Carla Astudillo Concha, *Manifestaciones del fenómeno de prisionización. Prisionización en adolescentes que se encuentran cumpliendo medida cautelar de internación provisoria*, tesis, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2017.
66. *Id*.
67. Erving Goffman, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
68. Foucault, *op. cit.*

capacidad de expresar su subjetividad con la corporalidad se ve limitada. De ese modo, "el cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone".[69] Esa apropiación de las pautas culturales de valorizaciones, usos y costumbres institucionales en los grupos sociales, son los nuevos acervos de conocimiento que necesita usar el sujeto recluido para su supervivencia.[70]

En el proceso de control de la movilidad corporal, mediante la imposición de una inmovilidad forzada, el sujeto sufre una degradación del yo. Se le humilla con ciertos rituales de paso para arrebatarle su estatus social previo; en ese acto de desposo que sufre en su aislamiento del mundo externo pierde su identificación propia.[71] Ese fenómeno limita la capacidad del individuo de subjetivar su libertad mediante la imaginación; durante el retiro de pertenencias, se le sustrae todo objeto de propiedad, para luego ser sometido a cumplimientos de normas y rutinas diarias, y a tener una exposición contaminadora con otros individuos que le quitan la intimidad continuamente.[72]

Como resultado del proceso de control de degradación del yo, la persona sufre cambios en su manera de generar una mundanización de su entorno, pues su imagen corporal se modifica de acuerdo con los objetos que constituyen su nuevo entorno. Entonces, surge una descolocación del espacio, basada en un alejamiento con el mundo exterior.

En esa reclusión, la conciencia del yo se diluye después de años, para crear una simbiosis colectiva conformada por todos los miembros recluidos en el mismo espacio, donde el único atisbo de recuperar la individuación lo brinda el retorno al mundo externo. La pérdida de volición se caracteriza por despojar al yo de su autonomía para actuar a voluntad, porque su acción, al carecer de control en su vida propia, está mediada por los otros.[73]

181

En la transformación de la percepción del mundo externo por el yo, resultado de sufrir la privación de la libertad, se da una desproporción reactiva que tiende a exagerar las situaciones dentro del contexto de reclusión.[74] Así, permea una sensación de inseguridad basada en el miedo de recibir agresiones de todas partes, lo cual conlleva que el sujeto priorice sus necesidades sobre las de los demás, porque toda acción se relaciona con una amenaza directa al yo. Ante la incapacidad de generar expectativas hacia futuro, se mantiene en un presentismo continuo, sometido a la temporalidad del aquí y ahora, y aunado a una remisión constante al pasado, cuando se tenía contacto con el mundo externo, afuera del espacio recluido.[75] Con esa noción del tiempo remitido al presente, se tiene una conciencia del tiempo vivido que ha sido robado en la estancia de confinamiento.[76]

69. *Ibidem*, p. 141.
70. Schutz, *Las estructuras del mundo de la vida.*
71. Goffman, *op. cit.*
72. Astudillo Concha, *op. cit.*
73. Goffman, *op. cit.*
74. Astudillo Concha, *op. cit.*
75. *Id.*
76. Goffman, *op. cit.*

La experiencia del confinamiento forzado involucra la necesidad continua de situarse en el presente, donde el individuo se pregunta quién es, como una posibilidad; al no poder realizar sus proyectos en libertad, se cuestiona constantemente qué haría con esa libertad corporal si le fuera otorgada. La esperanza es primordial para soportar la experiencia represiva y construir un proyecto futuro y no hacia la muerte.[77]

Etnografía de la reclusión corporal

Al realizar un análisis etnográfico de la experiencia del confinamiento forzado en un espacio –por ejemplo, en una prisión para cumplir una condena o en una cuarentena por razones de bioseguridad–, es pertinente considerar cómo los sentidos interpretan la experiencia de la inmovilidad, a través del uso de técnicas antropológicas basadas en la observación participante de la corporalidad.

Primeramente, es fundamental reconocer los elementos analizables en la antropología del cuerpo. Bajo la perspectiva antropológica y sociológica, se ha estudiado los significados del cuerpo y sus asociaciones cognitivas con las fuerzas sociales y la visión del mundo de un grupo cultural, ya que el cuerpo articula representaciones sociales dadas por una posición espacial-simbólica, relacionada con salud, apariencia física, cuidado corporal, pertenencia a un grupo étnico o diferenciación de roles sociales, elementos que se sintetizan en una experiencia personal y una educación culturalmente codificada.[78] Existen diferentes formas de constitución corporal como parte de un colectivo ensamblado y de factores de individuación. Esa objetivación del cuerpo implica una decodificación-reproducción constante del grupo social al que pertenece cada individuo.[79]

182

El cuerpo es un contenedor de metáforas culturales, capaz de capturar valores, símbolos, peligros, castigos, contaminaciones y purificaciones;[80] por consiguiente, la corporeidad nos permite examinar los gestos modificados, las intencionalidades propias y las significaciones colectivas de grupos humanos en un espacio recluido.

El estudio de las prácticas corporales enfocado en la kinesiología, la biomecánica y la ergonomía[81] reconoce la técnica corporal. Según Marcel

77. En términos de Heidegger, el "ser-ahí" se pregunta por los proyectos del ser, porque sabe que va morir, eso lo hace vivir el *dasein*. Al estar arrojados al mundo, construimos un proyecto en el entorno que habitamos (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducido por José Gaos, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993). Por el contrario, Sartre ve en la muerte la aniquilación de las posibilidades de construir un proyecto en el mundo; por ello, la angustia nos empuja a realizar las posibilidades que nos otorga la libertad (Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada,* traducido por Juan Valmar, Barcelona, Altaya, 1993).

78. David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad,* traducido por Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

79. *Id*.

80. Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Technos, 1979; Mary Douglas, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo xxi, 1973.

81. La ergonomía estudia las condiciones de adaptación de un lugar de trabajo, una máquina, un vehículo, un lugar o un espacio, a las características físicas y psicológicas del transeúnte, trabajador o usuario.

Mauss,[82] esta técnica está significada en una actividad física en un ambiente cultural específico.[83] A la par de los estudios corporales, David Le Breton,[84] uno de los mayores exponentes de la sociología del cuerpo, propuso la objetivación de la corporeidad como eje de análisis, ya que el cuerpo representa un mapeo conductual e institucionalizado con los estatutos y jerarquías en un orden social.

Asimismo, sostuvo la posibilidad de realizar una antropología de la propiocepción, al identificar las relaciones que múltiples sociedades humanas mantienen con las acciones y cosas, al autopercibir su cuerpo, vivir su propia kinestesia y captar su propia experiencia subjetiva en sus manifestaciones kinestésicas y en las relaciones intersubjetivas dentro de un espacio sociocultural.[85] En ese tipo de estudios se analiza la información sensorial suturada, como el tacto, la cenestesia,[86] la kinestesia,[87] los olores y los sonidos, dimensiones corporales olvidadas para analizar el posicionamiento del espacio. Incluso Le Breton en su antropología colectada de vivencias de diversos sentidos no abordó a profundidad la cenestesia y la kinestesia, elementos que se utilizarían en el estudio de la imagen corporal, la representación mental del cuerpo y de los otros cuerpos, en el confinamiento forzado.

Los estudios etnográficos de atributos sensoriales específicos del cuerpo posibilitan ubicarnos en el espacio y reconocer la percepción espacial del cuerpo limitado por su inmovilidad.[88] La etnografía de la reclusión forzada emplearía casos para explicar la capacidad de movilidad corporal de los individuos y grupos en situaciones socioculturales e históricas concretas de confinamiento. Si analizamos un ejemplo histórico o un estudio de caso, debemos conocer primeramente los efectos cenestésicos y kinestésicos a los cuales están expuestos las personas que sufren ese fenómeno.[89] Se observa la ca-

183

82. Mauss, *op. cit*.
83. En el capítulo "Concepto de la técnica corporal", Mauss sostiene que las posturas corporales y los gestos no están predeterminados, pues varían de sociedad en sociedad y de generación en generación. También son diversos los usos del cuerpo con el uso de tecnologías, modalidades de acción sincronizadas muscularmente y lógicas sociales. Las técnicas corporales, al no ser determinadas, están influenciadas por los hábitos y costumbres de cada grupo social (maneras de comer, dialogar, tener relaciones sexuales, comportarse), mediados por convenciones sociales, ya que la corporeidad es instruida por las prácticas cotidianas de las instituciones. La técnica corporal expresa un conocimiento de una acción culturalizada, denota si una persona tiene o carece de "prestigio" en un espacio apropiado, pues se emplea "de modo ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora" (*Ibidem*, p. 340).
84. Le Breton, *La sociología del cuerpo*, traducido por Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
85. Le Breton, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, traducido por Herber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
86. "La cenestesia, como capacidad para percibir los órganos internos, influye en la forma de percibir la propia existencia del ser humano"(Aguirre Arvizu, "Kinestesia y cenestesia, las dimensiones olvidadas. Apuntes para una antropología de las sensaciones", en *Estudios de Antropología Biológica,* 2016, núm. 2, p. .
87. La kinestesia "sirve para sentir el movimiento y la posición en el espacio dentro de la gravedad, de modo que para producir un cambio en el ámbito de la acción humana" (*Id*.).
88. *Ibidem,*
89. La capacidad cinética, los movimientos corporales humanos están "constituidos por la receptividad frente a las cosas (ontoperceptibilidad) y la autoperceptibilidad de los movimientos humanos para la acción" (Espinal Pérez, *op. cit.,* p. 249).

pacidad corporal de medir y representar las distancias mediante el constructo del mundo interno, desde la percepción corporal de su propia corporalidad y el sentido del posicionamiento de las cosas ubicadas espacialmente; de ese modo, se examina la percepción individualizada de sentir el cuerpo y los patrones de movimiento que se siente el cuerpo.[90] Esas operaciones humanas autocaptadas generan una experiencia comunicativa en el cuerpo, para anticiparse a movimientos futuros, independientemente del estado objetivo de los objetos; surge la kinefantasía[91] y la formación del mundo interior.[92]

Si observamos a alguien en una celda reducida en una prisión con pocos estímulos ambientales externos, su movilidad corresponde a la imaginación del individuo para vivenciar su mundo interno: las cosas incluidas y ausentes en ese espacio, la capacidad de motricidad de las extremidades y la manera de movilizarlas, ya que en un espacio pequeño cada acto de movilidad implica una vivencia diferente en ese lugar. Es decir, acurrarse produce más sensación de calor; hacer ejercicio, sensación de autonomía e independencia; así mismo, los actos eróticos son representados por su relación con los objetos preexistentes o imaginados en el lugar o afuera y brindan una sensación de mayor o menos intimidad.

Pensar en los casos de una persona recluida en una habitación de dos metros cuadrados o de miles de personas que viven en espacios reducidos por alta densidad demográfica, nos lleva a comprender la importancia del espacio vital; la distancia entre los cuerpos y las cosas es sustancial para que los individuos tengan una capacidad de movilidad en ese lugar. El confinamiento forzado intensifica el impacto de las relaciones personales en el bienestar subjetivo de los individuos. A falta de un lugar personal para movilizarse, la sensación de vulnerabilidad, pérdida, miedo y angustia es más latente; los individuos se ven afectados al perder su percepción de control de su espacialidad e intimidad, por lo que modifican sus relaciones.[93] "Por ejemplo, que, si a un individuo las relaciones sociales le producen temor, este temor se verá incrementado al estar inmerso en un gran grupo".[94] Las actitudes prosociales de las personas están supeditadas a la capacidad de contar con un espacio propio donde construyan su autonomía, el cual también es necesario para propiciar una solidaridad y una cohesión social en su comunidad.[95]

184

En ese sentido, a partir del confinamiento forzado durante la cuarentena de 2020 por el virus SARS-CoV-2 podemos observar dos situaciones en los casos de personas hacinadas que compartían unidades departamentales en edificios: aumentaron sus lazos sociales de solidaridad o fraternidad al apo-

90. Aguirre Arvizu, *op cit*.
91. La kinefantasía se trata de un movimiento realizado en la imaginación que genera sensaciones al ser un comportamiento anticipado de respuesta y pensar una acción corporal humana (Espinal Pérez, *op. cit*.).
92. *Id*.
93. Nekane Balluerka Lasa, Juana Gómez Benito y María Dolores Hidalgo Montesinos, coords., *Las consecuencias psicológicas de la COVID-19 y el confinamiento. Informe de investigación,* Bilbao, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, 2020.
94. *Ibidem*, p. 8.
95. *Ibidem*.

yarse mutuamente en esa emergencia colectiva, aun cuando cada persona tenía espacios mínimos de movilidad corporal e intimidad; o, por el contrario, las relaciones intersubjetivas fueron más conflictivas entre quienes compartían un mismo espacio objetivo, debido a la necesidad de cada uno de preservar un espacio vital mínimo de movilidad corporal, además de la apropiación territorial del espacio vivido.

La percepción de poder es necesaria para sobrellevar el aislamiento social por tiempo prologado, porque la experiencia subjetiva de control del espacio vivido y el tiempo para uso personal gradúan el impacto del confinamiento forzado.[96] Esa percepción de poder se diluye cuando el sujeto vive en ambientes con alta densidad demográfica o es obligado con el uso de violencia a retenerse a un lugar ajeno a su domicilio.

Las arquitecturas disciplinarias del cuerpo en el confinamiento por razones de bioseguridad como parte de una pandemia o epidemia, como sucedió con COVID-19, indican que se generan cambios de ánimo disfóricos: surge una experiencia de malestar, tristeza-depresión, ansiedad, ira, resignación, agobio, actitud crítica y decaimiento, ya que el estado de ánimo está supeditado a la incertidumbre de no saber cuánto tiempo durará la inmovilidad forzada dentro de la vivienda.[97] En los cambios eufóricos generados por el propio confinamiento se da una conciencia creciente de la gravedad de la situación ante la amenaza en el exterior, lo cual conlleva ansiedad y angustia; también se puede pasar de cogniciones iniciales catastróficas sobre la experiencia de confinamiento a una normalización de la misma, al grado de estar parcialmente conforme con ella, lo que genera menos estrés.

185

En los confinamientos forzados aumentan los factores estresores en la vida cotidiana, debido al proceso de inmovilidad continuo. La pérdida de "dominio de un espacio personal influye en las relaciones vinculares. Afecta a los vínculos interpersonales pues la capacidad de brindar afecto en un ambiente confinado está limitada, entre otros factores por la necesidad percibida de un espacio personal".[98] Al reducir el contacto social al mínimo, la experiencia prolongada de inmovilidad forzada, aunada a los fenómenos sociales de aislamiento y reclusión, produce una serie de trastornos psicológicos relacionados con la depresión y la ansiedad, así como una psicosis confusional y una desorganización de la personalidad.[99] Existe una correlación entre el aumento del hacinamiento y la inmovilidad social, lo cual podría causar una despersonalización corporal de los individuos.

96. Alejandro José Linconao, "El confinamiento ante el covid-19, sus efectos vinculares y psicológicos. Fenómenos y prácticas recomendadas", en *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, abril 2020 (12), pp. 1-12.
97. Balluerka, Gómez e Hidalgo, *op. cit.*
98. Linconao, *op. cit.*, p. 7.
99. Linconao, *op. cit.*; Balluerka, Gómez e Hidalgo, *op. cit.*

Conclusiones

El estudio nouménico en la fenomenología del cuerpo y la espacialidad nos permite entender cómo los sujetos trascendentales (ego) realizan una mundanización y estructuran su mundo de acuerdo con su capacidad de movilidad. Por su parte, la metodología socioenomenológica busca adentrarse en el análisis del fenómeno, es decir, en la constitución del mundo de la vida y los procesos de intersubjetividad del yo con la otredad al sufrir un confinamiento forzado en un periodo prolongado. La unión de esas metodologías nos lleva a elaborar estudios cualitativos de casos muy concretos para conocer fenómenos microsociales en lugares de confinamiento como cárceles, centros de retención o de concentración de grupos humanos, o fenómenos sociales globales como el confinamiento forzado en varios países debido a una pandemia.

Dentro del análisis sociofenomenológico, se pretende recuperar estudios históricos sobre esos hechos sociales, con la finalidad de identificar cómo los usos discursivos y los fines controlaron el cuerpo en civilizaciones y épocas específicas. Con ayuda de las técnicas antropológicas se observa que los atributos sensoriales y las prácticas corporales de las personas sometidas a procesos de inmovilidad y confinamiento forzado impactan sus relaciones intersubjetivas y sus maneras de expresar la corporalidad.

Como parte de sus pulsiones biológicas, el ser humano tiende a la movilidad para satisfacer sus necesidades de supervivencia. Lo anterior se refleja en los procesos migratorios y en el nomadismo mínimo necesario para mantener un óptimo estado de salud. A pesar de que existen sociedades con rutinas sedentarias en su vida cotidiana, los individuos no están sometidos a un sedentarismo absoluto. La inmovilidad y el confinamiento, como herramientas de la privación de la libertad, han sido empleadas a lo largo de la historia por parte de instituciones como mecanismos de control de la subjetividad, para someter a las personas e impedir la organización de colectivos bajo fines sociales concretos. Por esa razón, los procesos de inmovilidad y confinamiento forzado representan una de las experiencias más traumáticas y temidas del ser humano, porque la limitación de la libertad y la reducción de movilidad corporal en un espacio lo confrontan con la muerte social y la pérdida de sentido existencial.

186

La movilidad es un acto natural y espontáneo. Refleja la vitalidad y la capacidad creadora del ser humano como especie, pues le permite apropiarse de su espacio a través de las experiencias de su cuerpo vivido. En cambio, la inmovilidad forzada, entendida como la reducción de la libertad de movimiento corporal, es una acción antinatural creada por instituciones para modelar prácticas artificiales en el comportamiento humano. Las evidencias arrojan que la detención espacial prolongada en un lugar produce la pérdida de salud física y mental, la muerte de la subjetividad e intersubjetividad, así como la destrucción de la creatividad. Igualmente afecta la manera de percibir la temporalidad y de vivir el mundo: la imposibilidad de salir del espacio confinado termina por impedir al individuo lograr su bienestar subjetivo y, por tanto, dificulta sus relaciones con la otredad.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio *et al*., *Sopa de Wuhan*. Buenos Aires, ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020.

AGUIRRE Arvizu, Héctor Darío, "Algunas reflexiones y propuestas para la integración de la experiencia subjetiva del cuerpo en la investigación de la antropológica física", en *Estudios de Antropología Biológica*, 2009, núm. 2, pp. 471-487.

____, "Kinestesia y cenestesia, las dimensiones olvidadas. Apuntes para una antropología de las sensaciones", en *Estudios de Antropología Biológica*, 2016, núm. 2, pp. 85-104.

ASTUDILLO CONCHA, Carla, *Manifestaciones del fenómeno de prisionización. Prisionización en adolescentes que se encuentran cumpliendo medida cautelar de internación provisoria*, tesis. Santiago de Chile, Universidad de Chile, 2017.

BALLUERKA LASA, Nekane, Juana Gómez Benito y María Dolores Hidalgo Montesinos, coords., *Las consecuencias psicológicas de la COVID-19 y el confinamiento. Informe de investigación*. Bilbao, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, 2020.

CANELA MORALES, Luis Alberto, "De las cinestesias oculomotoras al espacio objetivo: la constitución del espacio tridimensional", en *Stoa. Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana*, 2014, núm. 9, pp. 5-18.

____, "El concepto fenomenológico de cinestesia y la correlación con las secuencias del campo visual: un análisis a las lecciones de *Cosa y espacio de 1907*", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, enero 2013, núm. 47, pp. 751-766.

DÖRR ZERGERS, Otto, "Fenomenología de la corporalidad en la depresión delirante", en *Salud Mental*, 2002, núm. 4, pp. 1-9.

DOUGLAS, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

DIAGNOSTIC and statistical manual of mental disorders DSM-5. Washington, American Psychiatric Publishing, 2013.

ENRÍQUEZ ACOSTA, Jesús Ángel, "Ciudad de muros: socialización y tipología de las urbanizaciones cerradas en Tijuana", en *Frontera Norte*, 2007, núm. 38, pp. 127-156.

ESPINAL PÉREZ, Cruz Elena, "Percepción, movimiento lenguaje: claves de lo humano. Una aproximación a la antropobiología y la pragmática filosófica de Arnold Gehlen", en *Universitas Philosophica*, 2012, núm. 59, pp. 239-264.

FERRER ORTEGA, Jesús Guillermo, "Experiencia de acabamiento del pesado y pulsos vitales del sujeto. Aproximación fenomenológica al psicoanálisis de la depresión melancólica", en *Diánoia. Revista de Filosofía*, mayo 2010, núm. 64, pp. 127-152.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, traducido por Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1976.

Guía de bolsillo de la clasificación CIE-10: clasificación de los trastornos mentales y del comportamiento. Madrid, World Health Organization / Editorial Médica Panamericana, 2000.

GOFFMAN, Erving, *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

GÓMEZ, Oscar A., "Forcing migration of globalised citizens", en *Forced Migration Review*, febrero 2014, núm. 45, p. 48.

HEIDEGGER, Martin, *El ser y el tiempo*, traducido por José Gaos. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I. Introducción general a la fenomenología pura*, editado por Antonio Zirión. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2013.

____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, editado por Antonio Zirión. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas / FCE, 2014.

____, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducido por Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

____, *Meditaciones cartesianas*, traducido por José Gaos. México, FCE, 1996.

LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, traducido por Paula Mahler. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

____, *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, traducido por Herber Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

____, *La sociología del cuerpo*, traducido por Paula Mahler. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

LINCONAO, Alejandro José, "El confinamiento ante el COVID-19, sus efectos vinculares y psicológicos. Fenómenos y prácticas recomendadas", en *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, abril 2020 (12), pp. 1-12. DOI: 10.13140/RG.2.2.27820.82566.

LÓPEZ Sáenz, María Carmen, "Fenomenología de la danza: Merleau-Ponty versus Sheets Johnston", en *Arte, Individuo y Sociedad*, 2018, núm. 3, pp. 467-481.

____, "Hermenéutica del cuerpo doliente-dolido desde la fenomenología del sentir", en *Investigaciones Fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2010, núm. extra 2, pp. 89-124.

____, "Imaginación carnal en Merleau-Ponty", en *Revista de Filosofía*, 2013, núm. 1, pp. 157-169.

____, "Merleau-Ponty o el arte de la visibilidad", en *Ágora: Papeles de Filosofía*, 1998, núm. 2, pp. 145-165.

MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*. Madrid, Technos, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta, 1994.

____, *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

PURICELLI, Franco César, "Edmund Husserl: los objetos como unidades de sentido", en *Thémata. Revista de Filosofía*, 2018, núm. 58, pp. 137-155.

SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, traducido por Juan Valmar. Barcelona, Altaya, 1993.

SCHEWEL, Kerilyn, "Understanding immobility: moving beyond the mobility bias in migration studies", en *International Migration Review*, 2020, núm. 2, pp. 328-355.

SCHUTZ, Alfred, *El problema de la realidad social*, traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

____, *Estudios sobre teoría social*, traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

____, *Las estructuras del mundo de la vida*, traducido por Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

____, *On Phenomenology and Social Relations*, editado por Helmut R. Wagner. Chicago, University of Chicago Press, 1973.

____, *The Phenomenology of the Social World*, traducido por George Walsh y Frederick Lehnert. Evanston, Northewester University Press, 1972.

SMETS, Kevin, "Media and immobility: the affective and symbolic immobility of forced migrants", en *European Journal of Communication*, 2019, núm. 6, pp. 650-660. https://doi.org/10.1177/0267323119886167.

TOLEDO-NICKLES, Ulises, "El programa socio-fenomenológico de investigación", en *Cinta de Moebio*, 2009, núm. 35, pp. 67-87.

189

Entrecruces fenomenológicos. Ensayos desde Husserl, Heidegger y Zubiri
fue editado por la Biblioteca Digital de Humanidades de
la Dirección General del Área Académica
de Humanidades de la Universidad Veracruzana
en 2022.